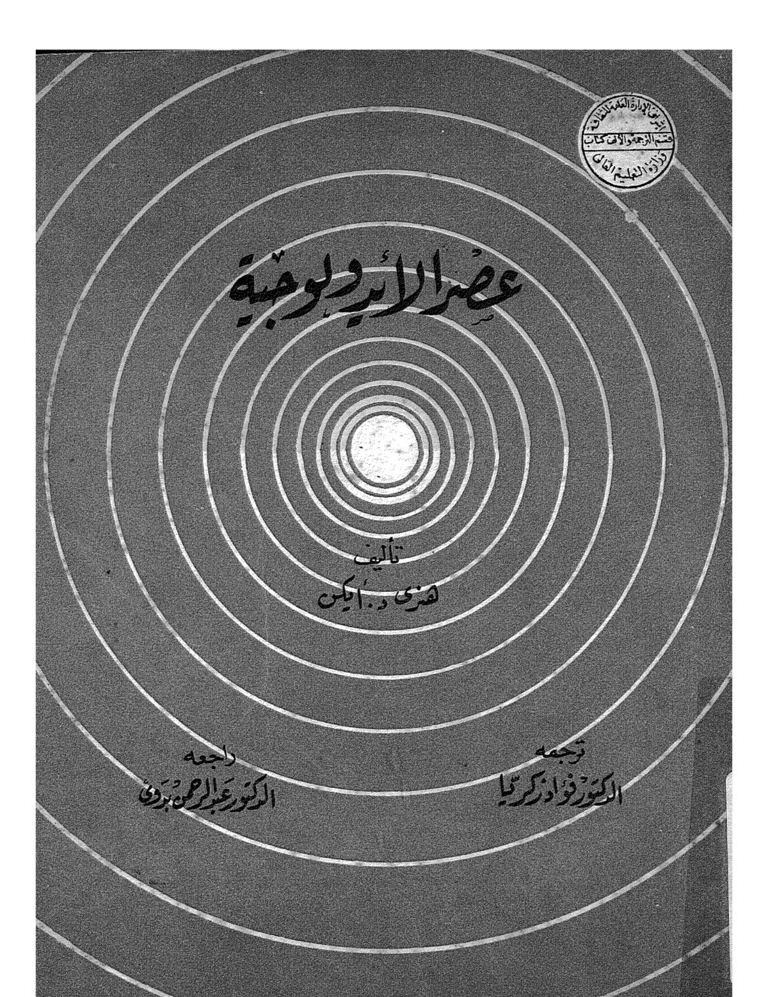

الإدارة العامة للثقافة
قسم الترجمة والألف كتاب
وزارة التعليم العالي
عصر الأيديولوجية
تأليف
هنري د. أيكن
ترجمه
الدكتور فؤاد زكريا
راجعه
الدكتور عبد الرحمن بدوي

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

الألف كتاب

عصر الأيديولوجية

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
وزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الألف كتاب

عصر الأيديولوجية

مجموعة من المقالات الفلسفية قدم لها

هنري د. ايكن

ترجمة
الدكتور فؤاد زكريا

مراجعة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

١٩٦٣

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد ـ القاهرة
ت: ٥٠٢٣٧

هذه ترجمة كتاب :
THE AGE OF IDEOLOGY
وهو مجموعة من المقالات الفلسفية قدم لها
Henry D. Aiken

تقـــديم المترجم

لم يخف مؤلف الكتاب ، أو ناشره ، « هنرى ديفد ايكن » على القارىء فى مقدمة كتابه تعقد التيارات الفلسفية وتعددها فى القرن التاسع عشر الى الحد الذى يجعل من العسير ، أولا ، اختيار الفلاسفة الذين ينبغى أن يمثلوا فى كتاب من النصوص المقتطفة مثل كتابه هذا ، وثانيا ، اختيـار النصوص التى تعـرض فى الكتاب لهؤلاء الفلاسـفة أنفسهم . فعملية الاختيار هنا مزدوجة ، وفى كل مرحلة منها صعوبة وحيرة ، اذ يضطر المرء دائما – كما أشار ايكن فى المقدمة – الى التضحية بفلاسفة لهم مكانتهم المؤكدة فى عالم التفكير الفلسفى ، ثم يضطر بعـد ذلك الى اختيار نص ضئيل جدا ، لايتجاوز خمس عشرة صفحة فى الأصل الانجليزى ، من بين ألوف الصفحات التى يكتبها كل مفكر من هؤلاء .

ولقد تحدث ايكن فى مقدمته عن عملية الاختيار الأولى ، أعنى اختيار الفلاسفة ، وأود هنا أن أعرض بضع ملاحظات على عملية الاختيار الثانية ، أعنى اختيار النصوص . فمن الضرورى ، فى كتاب كهذا ، أن تتوافر فى النصوص المختارة صـفتان : الأولى أن تكون ممثلة لتفكير الفيلسوف بايجاز ؛ والثانية أن تكون دالة على اتجاهه الايديولوجى . وأستطيع ان أقول ان المؤلف كان فى معظم الأحيان موفقا فيما اختاره من النصوص . ولكنى أعتقد أن التوفيق لم يحالفه فى حالات قليلة ، وهو أمر ينبغى ، فى

رأيى ، ان ينبه القارىء اليه حتى لا يحكم على كل الفلاسفة الذين يقرأ لهم من خلال النصوص التى تمثلهم فى هذا الكتاب .

فالنص المختار من « كانت » ليس دالا على فلسفته بأسرها ، بل انه يتناول جانبا محدودا منها فحسب ، ولا يكشف بوضوح عن طابعها « الايديولوجى » ، بالمعانى التى حددها المؤلف فى الفصل الأول لهذا اللفظ . وكم كنت أتمنى أن يختار المؤلف نصا دقيقا ، واضحا ، جامعا ، مثل مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » ، حيث يجد القارىء تلخيصا كاملا لاتجاه كانت الفكرى ، وللدلالة الايديولوجية لفلسفته ، معروضا بلغة واضحة فى صفحات قليلة نسبيا .

أما النص المختار من « فشته » ، فهو فى رأيى غير موفق على الاطلاق ، ويبدو أن المؤلف ذاته أحس بذلك لأنه اهتم فى مقدمته كثيرا بهذا النص ودافع بقوة عن اختياره له . وبغض النظر عن تبرير المؤلف لهذا الاختيار ، فان هناك ناحية أخرى كان ينبغى أن يحسب لها حسابا ، وهى : اذا قدمت لقارىء « فشته » فى عشر صفحات ، فهل تقدمه له فى صورة هذه المبادىء التى تتحدث كلها عن « الأنا » « واللا أنا » بطريقة تمثل قمة التعقيد فى المثالية الألمانية ؟ وهل هذا يتفق مع نفسية قارىء « النصوص الموجزة المختارة » ، ويقدم اليه صورة صحيحة عن فشته ، أم انه ينفره منه تفورا قد يصبح فيما بعد أبديا ؟

وبعد ذلك ، فان النص المختار من « جون ستوارت مل » ، وان يكن موفقا من حيث دلالته على تفكير مل الهادىء المتسلسل فى دقة واحكام ، فانه لا ينطوى — فى رأيى — على أية دلالة ايديولوجية ، ولا يعدو أن يكون اختبارا منطقيا للمعانى المختلفة للفظ « الطبيعة » .

أما النص المختار من « هربرت اسبنسر » ، فهو خاتمة لأحد كتبه ، تفترض مقدما الملم القارىء بهذا الكتاب ، وليست خاتمة من النوع الذى يلخص المناقشات الماضية تلخيصا يمكن أن يفهم بذاته .

وبعد هذه الانتقادات التى أرى لزاما على أن أوجه اليها انظار القارىء أود أن امتدح فى المؤلف شيئين :

أولهما ان البعض الآخر من نصوصه كان موفقا دون شك ، ولا سيما النصوص المختارة من كونت ونيتشه وكيركجورد .

وثانيهما أن الشروح التى سبقت كل نص ، والتى تكاد تعادل النصوص ذاتها فى عدد صفحاتها ، هى بالفعل شروح واضحة مفيدة ، تقدم الى

القارىء لمحة سريعة قيمة عن تفكير الفيلسوف موضوع البحث وعلاقته بغيره من فلاسفة الفترة نفسها ، وربما غيرها من الفترات (هذا اذا استثنينا بعض المقارنات التى لا تجدى فتيلا ، مثل مقارنة فكرتى المراحل الثلاث عند كونت وعند كير كجورد !) . وهكذا ، فعلى حين قد يجد القارىء فى نص معين غموضا أو قصورا عن شرح وجهة نظر الفيلسوف الكاملة ، فان الشرح السابق للنص – وهو دائما شرح وايضاح لفلسفة المفكر كلها ، لا النص الوارد بعدها فحسب – يفيد الى حد بعيد فى سد ثغرات الاختيار .

وينبغى فى هذا المقام أن أشير بايجاز الى بعض مشكلات الترجمة التى يثيرها هذا الكتاب ، والى طريقتى فى معالجة هذه المشكلات . واهم ماينبغى أن يشار اليه فى هذا الصدد ، هو اضطرارى الى ترك بعض الكلمات الأصلية بأصلها الانجليزى ، ونقلها الى العربية كما هى .

فلفظ « الايديولوجية » الذى يتصدر عنوان هذا الكتاب ، يترجم عادة « بالعقائدية » ، وهى ترجمة قد يتسنى قبولها فى مقال سياسى أو ثقافى عام ، أما فى سياق كتاب متخصص كهذا ، فمن المحال أن يكون له مجال . ويكفى أن يتصفح القارىء الفصل الأول من هذا الكتاب ، ليدرك اتساع معانى هذا اللفظ وتشعبها الى الحد الذى يستحيل معه التعبير عنه بلفظ واحد كهذا ، لا يتناول الا معنى واحدا من المعانى المقصودة ، هو معنى « الاعتقاد » ، وهو معنى ليس هو وحده المميز للفظ . ولعل افضل شرح للفظ الايديولوجية هو ذلك الذى اتى به « مانهيم Karl Mannheim » فى كتابه « الايديولوجية والمدينة الفاضلة Ideology and Utopia » والذى يلخص فى أن اللفظ يطلق بمعنيين : احدهما مذموم والآخر مقبول . فالمعنى المذموم تكون الايديولوجية فيه هى آراء الخصم الظاهرية ، التى تخفى الطبيعة الحقيقية لموقفه ، والتى ليس من صالح ذلك الخصم الكشف عنها . وبالمعنى المقبول يقال ان ايديولوجية عصر أو طبقة ماهى الا خصائص الذهن وتركيبه فى ذلك العصر أو تلك الطبقة . (1)

ويظهر هذان المعنيان معا فى الفلسفة الماركسية ، التى يرجع اليها اذاعة شهرة لفظ الايديولوجية : فترى ماركس يتحدث عن الايديولوجية على انها تمثل مواقف الناس كما لو كانت فى صورة مقلوبة ، ويضع الايديولوجية مقابل التفكير العلمى الأصيل ، وينظر الى مذهبه ذاته على

---

(1) Kard Mannheim : Ideology and Utopie.
(Routledge Paperbacks) London 1960.

أنه تجاوز للايديولوجية وكشف لخداعها ، وبهذا المعنى يتحـــدث عن « الايديولوجية الالمانية » بوصفها مذهبا فكريا لفلاسفة خضعوا لمؤثرات لم يشعروا بها ، على حين أن فلسفته هو لم تكن فى نظره « ايديولوجية » على الاطلاق . ومع ذلك فقد تطور اللفظ الى حد ان أى تفكير أصـبح يمكن أن يعد أيديولوجيا ، بمعنى انه لابد أن يعكس ظروف طبقة معينة . وهكذا اختفى التقابل القديم بين الايديولوجية وبين التفـكير العلمى ، واصبحنا نجد مفكرا ماركسيا مثل « جورج بوليتزر » يصف الايديولوجية بأنها « مجموعة من الافكار تكون كلا أو نظرية او مذهبا أو حالة ذهنية فقط فى بعض الأحيان » ، ويعترف بأن المذهب الماركسى ذاته له ايديولوجيته التى تعكس تأثير العـــوامل الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة فى الطبقة العاملة (١)

واذن ، فلفظ الايديولوجية ينطوى على معان معقدة لا يمكن أن يعبر عنها لفظ « العقائدية » بأية حال . واذا كان هذا الاخير يمكن — تجاوزا — أن يعد تعبيرا عن الناحية التى يعد فيها اللفظ دالا على مجمـــوعة من الافكار والمواقف الأساسية للانســـان ، فانه لا يمكن أن يعد معبرا عن الوجه الآخر الذى يعد فيه اللفظ دالا على « انعكاس » لأوضاع وظروف تؤثر فى الفكر الظاهرى وتكون أهم وأسبق منه . وهكذا يستحق اللفظ فى رأينا أن يدخل على اللغة العربية بصورته الأجنبية دون تغيير .

ومثل هذا يقال عن لفظ « الترنسندنتالى » الذى أذاعته ونشرته فى الأوساط الفلسفية كتابات « كانت » . وانا أول من يدرك أن اللفظ بصورته الأجنبية المعربة هذه ثقيل على اللسان والاذن ، ولكن مثل هذا الحل يبدو أمرا لا مفر منه : فليس للفظ علاقة بالعلو أو « التعالى » ، التى يدل عليها اشتقاقه فى اللغات الأجنبية ، بل هو ، كما يردد « كانت » فى كتاباته دائما ، ولاسيما فى «المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة» ، على عكس العلو والتعالى تماما ، لأنه تعبير عن الشروط « الكامنة » فى المعرفة بحيث تجعلها ممكنة . وقد كنت أوثر ترجمة مثل «الممكن» أو «التمكينى» ولكن هذه الالفاظ مازالت عاجزة عن التعبير عن كل المعانى المعقدة التى استخدم بها كانت هذا اللفظ . وهكذا فانا اعترف بان استخدام لفظ « الترنسندنتالى » هنا هو ، الى حد بعيد ، حل مبعثه العجز عن الاتيان بما هو أحسن .

أما عن الترجمة نفسها ، فقد يجد القارىء اختلافا طفيفا بين بعض

---

(1) George Politzer : Principes élémentaires de philosophie. Edition Sociale, Páris 1948, p. 245-247.

الترجمات وبين النص الانجليزى الأصلى ، ولا سيما فى النصــوص التى يكون أصلها غير انجليزى — وسبب هذا الاختلاف هو ايثارى الرجوع الى الأصل فى هذه الحالات .

بقيت اخيرا كلمة عن مؤلف الكتاب أو ناشره ، هنرى ديفد ايكن . وقد ولد أيكن عام ١٩١٢ ، وتلقى دراساته بالجامعات الأمريكية ، ولا سيما جامعة هارفارد ، ثم تولى التدريس فيها أيضا . ومؤلفاته المنشـــورة فى صورة كتب قليلة العدد ، منها ، الى جانب هذا الكتاب ، نشرة لكتاب « الفلسفة الأخلاقية والسياسية » لديفد هيوم Moral and Political Philosophy كما أصدرت له دار « نويف A. Knopf » للنشر بنيويورك منذ اشهر قليلة كتاب « العقل والسلوك Reason and Conduct »

أما الكتاب الذى نترجمه هاهنا فقد اصدرته أولا دار Houghton Mifflin بأمريكا سنة ١٩٥٦ ، ثم دار Braziller فى سنة ١٩٥٧ ، وبعــد نفاد هاتين الطبعتين ، صدرت له طبعتان شعبيتان ، فى دار Mentor للطباعة الشعبية . والكتاب هو المجلد الخامس فى سلسلة من ست مجلدات بعنوان « العصور الكبرى للفلسفة الغربية
"Great Ages of Western Philosophy.

نيويورك فى يناير ١٩٦٢ — فؤاد زكريا

مقدمة

ان التفكير الفلسفى فى أى عصر هو دائما أشد تنوعا وتعقيدا مما يبدو لأول وهلة . ومع ذلك فان القرن التاسع عشر يفوق بمراحل عديدة القرنين السابع عشر والثامن عشر - مع احترامنا الكامل لسلفيه العظيمين هذين - وذلك على الأقل من حيث تعدد أفكاره الفلسفية وتنوعها وتعقيدها. ولذا كان من الصعب الى حد بعيد ان يهتدى المرء الى قضية أو مسألة أساسية تدور حولها آراء معظم كبار مفكرى تلك الفترة . بل ان مجرد الجمع بين أسماء ضخمة مثل هيجل ونيتشه ، وماركس ومل ، وكونت وكيركجورد ، ليبعث فى الذهن على التو فروقا لانظير لها ، لا فى المزاج والأسلوب الفلسفى فحسب ، بل فى المؤثرات السابقة والمنهج ايضا . ففى القرن التاسع عشر تزدهر مملكات فلسفية كاملة ، ثم تدول ، خلال بضع سنوات قصيرة ، وسرعان مايتحول المصطلح الفنى لدى احدى المدارس الى هراء فى نظر المدرسة التالية . وباقتراب نهاية ذلك القرن ، يتزايد تداخل الحدود الفاصلة واختلاطها ، حتى لتكاد التصنيفات المفيدة الصادقة للفلاسفة تغدو مستحيلة . ومع ذلك فقد تبين لى ، رغم هذا كله ، أنه توجد من وراء معظم المشاهد المحيرة التى تعرض لمن يؤرخ فلسفة القرن التاسع عشر ويقتطف منها نصوصا مختارة ، مجموعة رئيسية من المشاكل يرجع اليها القدر الاكبر من غرابة هذه الفلسفة وصعوبتها . فمنذ « كانت » طرأ تعديل أساسى عميق على نفس مفهوم التفلسف كما

كان يسود منـــذ وقت ارسطو ، مما استتبع تغييرا هائلا حتى فى معانى الفاظ اساسية فى مصطلح الفلسفة التقليدية مثـــل « الميتافيزيقا » و « المنطق » . وتبين حينئذ أن هناك مشاكل لم يشك أحد فى قيمتهـا او دلالتها طوال الفى عام ، قد أصبحت تعد خلوا من المعنى ، واستعيض عنها بمسائل اخرى لم تخطر من قبل على بال أحد . والى هذه الحقيقة يرتد مباشرة كثيرة من الغموض الذى يكتنف الكتابات الفلسفية فى القرن التاسع عشر .

ولاجدال فى أن هذا قد زاد من عمق فلاسفة القرن التاســـع عشر واصالتهم ، غير أنه لم يزدهم وضوحا ، ولم يجعل كتاباتهم أسهل قراءة .

ولقد كان ضيق المكان عاملا آخر على تعقيد عملية اختيار فلاســفة معينين لتقديمهم فى هذا الكتاب . فقد تبين لى منذ البداية ان من المستحيل ان أدرج هنا كل فيلسوف ذى أهمية رئيسية خلال هذه الفترة ، اذا شئت ألا يغدو هذا الكتاب مجرد ثبت لامعنى له بالأسماء والاتجاهات والاقتباسات . وكان اختيارى النهائى مبنيا على عوامل ثلاثة ، هى الاصالة والتأثير التاريخى ، والأهمية المعاصرة . وحتى مع تقيدى بهذه العوامل ، فقد تعين على أن أحذف فلاسفة عديدين تكاد تنطبق عليهم كل هـــذه الشروط التى وضعتها لادراج الفيلسوف فى الكتاب ، مثل شلنج(١)، وبنتام(٢)

---

(١) فريدرش فلهلم يوزف فون شلنج (١٧٧٥ — ١٨٥٤) فيلسوف ألمانى ، أسس الحركة الرومانتيكية فى الفلسفة ، وكان فى البداية متأثرا بفلسفة « فشته » ، ولكنـه استقل عنها الى حد ما آخر الأمر . ولعل المبرر الذى دعا واضـع هذا الكتاب الى عـدم ادراجه هنا هو وقوعه بين فيلسوفين لهما مكانتهما الكبرى فى الحركة المثالية فى ألمانيا وهما فشته وهيجل ، وطغيان هذين الاسمين الى حد ما على اسمه .

(المترجم)

(٢) جريمى بنتام (١٧٤٨ — ١٨٣٢) فيلسوف ومشرع ومفكر ســياسى انجليزى ، أسس المذهب النفعى ، وتأثر فيه الى حد بعيد بعلم النفس الترابطى والاتجاهات التجريبية السابقة عليه فى الفكر الانجليزى . ويتلخص مذهبه فى القول بعدم التعارض بين سـعى الفرد الى صالحه وبين تحقيق مصلحة الجماعة بوجه عام ، وهكذا تصبح غاية الاخلاق عنده هى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ولما كان هذا المذهب قد وجـد أوضح وادق تعبير عنه فى فلسفة جون ستورت مل ، فان لواضع الكتاب كل العذر فى ان يستبدل الأخير بالأول .

(المترجم)

وف . هـ . برادلى (١) . ومع ذلك ، فلو كنت قد أدرجتهم ، لاضطررت الى حذفه فيلسوف آخر كان حذفه فى نظرى ، لسبب ما ، أمرا لا يعقل. ومع ذلك فانى أسارع الى تنبيه القارىء الى أن القرن التاسع عشر فترة فى تاريخ الفلسفة بلغت من الخصوبة حدا يجعل ما قدم منها فى هـذه الصفحات مجرد لمحات سريعة فحسب .

ولقد كتب «عصر الايديولوجية» هذا للقارىء المفكر الذى قد لايهتم بمناقشات الشراح العلمية المعقدة ، وانما يلتمس شيئا قد يكون ذا صلة بمشاكله العقلية والروحية الخاصة ، أو يلقى بعض الضوء على الخلافات الايديولوجية التى ورثها عصرنا من القرن السابق عليه . وهكذا حاولت أن أضع هاتين الحاجتين المشروعتين نصب عينى دائما ، دون أن اشـوه آراء الفلاسفة الذين عرضت لهم هاهنا . وبالاختصار فقد هدفت الى أن اكتب لأولئك الذين يعتقدون ان التفكير الفلسفى ليس ترفا محفوفا بالخطر ، وانما هو عنصر لا غنى عنه يعيننا على السـلوك فى الحياة ، ويؤمنون مثلى ، فى الوقت ذاته ، بأن من المستحيل التمسك بقول سقراط « اعرف نفسك ! » ان لم يكن المرء يعرف شيئا على الاطلاق . ولو أتاح هذا الكتاب لقارىء أن يهتدى فى تفكير فيلسوف مثل كانتأو مل أونيتشه الى مفتاح معين لحل مشاكل عميقة خاصة به ، أو شجعه على الاستزادة من قراءة هؤلاء المفكرين الكبار ، لكنت بذلك قد حققت كل ما أرمى اليه من هذا الكتاب .

وقد يتساءل القارىء عن السبب الذى دعانى الى الا اختار فى كتاب له مثل هذا الاتجاه نصوصا ذات طابع ايديولوجى أوضح وأصرح . فلماذا مثلا ، اخترت بحث مل فى «الطبيعة» بدلا من كتابه عن «الحرية Liberty أو « مذهب المنفعة Utilitarianism » ولماذا اخترت بحث ماركس « قضـايا عن فويرباخ » بدلا من « البيان الشـيوعى The Communist Manifesto » ان الاجابة عن هـذا السـؤال ترتد الى أساس نظرتى الى القرن التاسـع عشر من حيث هو عصر للايديولوجية . فليس ثمة شك فى المدلول الايديولوجى المؤكد لكتابات

---

(١) فرانسس هربرت برادلى (١٨٤٦ – ١٩٢٤) فيلسوف انجليزى له مؤلفات هامة فى الاخلاق : « دراسات اخلاقية » ، وفى المنطق : « مبـادىء المنطق » وفى الميتافيزيقا « الظاهر والحقيقة » . ورغم أهمية هذه المؤلفات ، فان مكانته فى تاريخ الفلسفة تتحدد على أساس كونه معقبا على مثالية هيجل المطلقة ومستخلصا لبعض النتائج الكافية فيها ، وهكذا كان من الطبيعى أن يكتفى واضع الكتاب فى هذا الصدد بما ذكره عن هيجل نفسه .
(المترجم)

مثل « الحرية » ، أو « البيان الشيوعى » . فهى كتابات ترمز الى صراع ايديولوجى ضخم بلغ قمته فى عصرنا هذا . ولكن الأمر الذى قد لاتدركه الأذهان بنفس هذا القدر من الوضوح ، هو أن المذاهب الأعمق أسسا لدى فلاسفة القرن التاسع عشر تحمل بدورها طابعا ايديولوجيا بالمعنى العام. فمن المفارقات العجيبة أن ايمانويل كانت ، الذى ظن أنه ســـدد الى الميتافيزيقا النظرية ضربة الموت ، قــد استهل حركة احياء ميتافيزيقى ضخم فى المثالية المطلقة لدى فشته وهيجل . ومع ذلك فقــد كانت الميتافيزيقا لديهما ، كما سنرى فيما بعد ، من نوع لم يكن يحلم به الفلاسفة السابقون . على أن الفارق بين ميتافيزيقا فيلسوف مثل فشته وميتافيزيقا فيلسوف مثل ديكارت أو ليبنتس ليس فارقا نظريا ، وانما هو فارق يتعلق بدلالة المواقف الميتافيزيقية ومعناها ذاته . وهو أساسا فارق بين نوع من البحث يلتمس معرفة نظرية لأشمل سمات الوجود ، ونوع آخر يسعى الى اثبات الالتزامات الاساسية التى ينطوى عليها كون المرء انسانا أو كونه شخصا ، أو عاقلا ، أو متمدينا . فقد نظر ديكارت ، وأرسطو من قبله ، الى الميتافيزيقيا على أنها استمرار للابحاث فى العلوم الخاصة ، ولا تختلف عن هذه الأبحاث الا فى النطاق والأولوية . أما عند فشته ، فان هدفها ومنهجها عمليان ، لا نظريان ، فى المحل الأول ، فهى لا تأتى بأوصاف للامور الواقعة ، وانما « بأوضاع أو تأكيدات Posits » أو التزامات أساسية للسلوك فى الحياة .

وعلى ذلك فالرأى الذى أدافع عنه لا يقتصر على القول بأن أبرز سمات مذاهب فلاســفة القرن التاســع عشر وأقواها أثرا كانت ذات طابع ايديولوجى فى الأساس ، بل انى لأذهب فى رأيى هذا أيضا الى القول بأن الفلاسفة قد ازدادوا منذ عهد كانت ادراكا لطبيعة الهدف الأساسى للنقد الفلسفى ، من حيث هو لاينتمى الى «العلم» ، بأى معنى معتاد للكلمة ، وانما الى شىء لا تنطبق عليه الا كلمة «الايديولوجية» .

أما من حيث ماقدمته من شروح على كل فيلسوف بعينه ، فان دينى عظيم لعشرات من الباحثين ، وهــو فى الحق أكبر من أن اعترف هنــا بتفاصيله . فلهم جميعا الشكر على ما اقتبست منهم عن وعى ومن غير وعى . ومع ذلك فبودى أن اعبر عن امتنان خاص لعدة اشخاص . أولهم زوجتى ، « ليليان ودورث آيكن » ، التى ابدت حكمة ومساعدة جمة فى قراءة كل المسودات المتعاقبة لهذا الكتاب . كما أن صــديقى وزميلى « بول زيف » قد قرأ أجزاء كبيرة وناقشنى بالتفصيل فى عدة فلاسفة ممن كتبت عنهم . فله منى ثناء حار على تشجيعه لى . ويسرنى أن أعرب لزميلين آخــرين ، هما « مورتون وايت » و « و . ف . كواين » عن شكرى للصحبة العقلية والولاء اللذين أعانانى طوال سنوات عديدة كنت

خلالها اتحسس طريقى نحو آفاق فلسفية لا اظن انها تختلف كثيرا عن آفاقهما . ولقد اعتمدت على « الوعى التاريخى » لدى الأول ــ وهو أعمق كثيرا مما لدى من هذا الوعى ــ اعتمادا أعظم مما يعلم . على أن دينى الأعظم انما هو الى « رالف بارتون بيرى » ، الذى أهدى اليه هذا الكتاب بمودة واحترام ، والذى استمددت منه أهم ما لدى من معايير التفوق خلال السنوات التى انقضت منذ أول أيام دراساتى العليا بجامعة هارفارد

لكسنتن

ماساتشوستس . هنرى ديفد آيكن .

* * *

الفصل الأول

الفلسفة والإيديولوجية

فى القرن التاسع عشر

تتميز فترة الفلسفة الحديثة الواقعة بين إمانويل كانت وبين إرنست ماخ بأنها فترة مرت فيها الميتافيزيقا — التى كان ديفدهيوم قد أجهز عليها منذ عهد قريب ، و « كانت » قد أعلن موتها رسمياً — بعهد إحياء معجز عادت فيه إلى الظهور فى المثالية المطلقة لدى فشته وهيجل ، وعاشت حياة جديدة قوية فى المذهب الطبيعى التطورى عند هربرت سبنسر ، ووجدت ، كما يرى البعض ، دارها الباقية فى المادية الديالكتية عند كارل ماركس . كذلك كان عصر الإيديولوجية فترة بلغت فيها فلسفة التاريخ — وهى أشد المباحث الميتافيزيقية بريقا — أقصى مراحل الازدهار ، وأتت معها بمجموعة كاملة من النظريات الطامحة المتعلقة بطبيعة المسار التاريخى ومصير الإنسان . وهكذا يبدو لأول وهلة أن القرن التاسع عشر ، على خلاف القرن السابق عليه ، كان عصر تأملات غير ناقدة ، بل جامحة ، فى الطبيعة النهائية للعالم الحقيقى ، أكثر مما كان عصر نزعة نقدية اجتماعية وسياسية ، سلمت بالمبدأ القائل إن الموضوع الصحيح لدراسة الفلسفة ، إن لم يكن لدراسة الجنس البشرى ذاته ، هو الإنسان .

ومع ذلك ، فحتى لو قُبِل هذا الوصف على علاته ، فما زال من الممكن الدفاع عن الرأى القائل بأن القرن التاسع عشر كان عصراً إيديولوجيا . فلفظ « الإيديولوجية » يعنى ، فى أحد معانيه المتعددة ، « التأمل النظرى

أو الفكرى المجرد » . غير أن مثل هذا الوصف لفلسفة القرن التاسع عشر بأسرها وصف غير كامل . فهو يغفل ذلك الاتجاه والاندفاع الأساسى للتفكير الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، حتى فى إطاره الميتافيزيقى ذاته . ولو رجعنا إلى قاموس « وبستر "Webster" » ، لوجدنا معانى أخرى للفظ « الإيديولوجية » لها ارتباط أوثق بتلك المعانى التى أقصدها حين أطلق على هذه الفترة اسم « عصر الإيديولوجية » . فنى أحد هذه المعانى يشير اللفظ إلى « نَسَقٍ من الأفكار بشأن الظواهر ، ولا سيما ظواهر الحياة الاجتماعية ؛ طريقة التفكير المميزة لطبقة أو فرد » . غير أن هذا التعريف يغدو أكثر غموضاً كلما أمعن المرء التفكير فيه . ذلك لأن الجزء الأول فيه يوحى بنظرية عن الظواهر ، ولا سيما الاجتماعية منها ، فى حين أن الجزء الثانى لا يوحى بنظرية ، وإنما بطريقة فى التفكير أو نَسَق من المواقف . فالأول يبعث فى الذهن قضايا موضوعية تصف شيئاً موجوداً فى العالم ، والثانى لا يوحى بقضايا يجوز فيها الصواب أو الخطأ ، وإنما بشيء أكثر ذاتية ، يعبر عن الطريقة التى ينظر بها فرد أو جماعة إلى عالم الواقع . هذا الغموض أو ازدواج المعنى ، هو فى رأيى كامن فى الاستخدام المألوف لكلمة « الإيديولوجية » . وهو أيضا ازدواج يكمن فى صميم التفلسف المميز للفترة التى نتناولها ها هنا بالبحث . ذلك لأن نظرة معظم فلاسفة القرن التاسع عشر إلى أية قضية ذات صورة فكرية على أنها شيء يُتصور ، ويوضع (أو يؤكَّد) ، ويُرغب فيه ، ويُشتاق إليه ، هى ذاتها التى تجعل من العسير علينا أن نعرف متى يتحدثون عن طريقة التفكير ومتى يتحدثون عن موضوعه . وهم كثيراً ما يتحدثون عن الأمرين معاً ، أو على الأصح ، عن علاقة بينهما يعدونها أساسية لهما معاً . أما السبب فى تحدثهم على هذا النحو ، فإنه يؤلف جزءاً كبيرا من مشكلتنا فى هذا الكتاب . وعلى أية حال فسواء أكانت هذه الفكرة صحيحة أم باطلة ، فإنها تمثل خروجا على طبيعة التفلسف النظرى السابق ، وهى تؤدى آخر الأمر إلى نظرة جديدة تماما إلى عملية التفلسف ذاتها .

ولقد كان الفلاسفة فى الفترة السابقة على القرن التاسع عشر يهتمون كثيراً بمشكلة المنهج . ولكنهم فى عمومهم لم يشكوا كثيراً فى وجود حقيقة مستقلة موضوعية يمكن فهمها على نحو ما .[١] كما أنهم لم يرتابوا فى وجود طريقة موضوعية للتفكير فى الواقع ، مشتركة بين كل الحيوانات العاقلة ، ولا تؤدى إلى تغيير أو تشويه أساسى للشىء المعروف . فهم فى واقع الأمر لم يتعمقوا كثيراً مفهوم الموضوعية ذاته ، بل اقتصروا على استخدامه للتعبير عن إيمان شبه شعورى بقدرة الملكة العاقلة على بلوغ موضوعها ، وعن التطابق بين الشىء فى ذاته والشىء كما يُعرف . وقد نظروا إلى ما أسموه « بالعقل reason » على أنه الملكة العاقلة التى تدرك بها قوانين الطبيعة ، وعلى أنه فى الآن نفسه مبدأ النظام أو القانونية اللذين تدركهما الملكة العاقلة فى الطبيعة . وهكذا نظر إلى العلاقة بين تفكير الإنسان فى الواقع وبين الواقع ذاته على أنها علاقة « تطابق » شفاف ، وعدت أيضا علاقة « خارجية » صرف ، لا تؤثر بحال فى الخصائص الكامنة فى الشىء المعـــروف[٢] . أما الانسجام المقدر بين الذهن العارف والموضوع الحقيقى للمعرفة فهو ، تبعا لهذا الرأى ، معجزة إلهية لا يملك الإنسان إلا أن يعرب عن امتنانه لها .

---

(١) أعتقد ان فى هذا الحكم اسرافا غير قليل . فكثير من فلاســـفة الفترة السابقة على القرن التاسع عشر كانوا يشكون فى وجود حقيقـــة موضوعية مستقلة يمكن أن تفهم ، بل كانوا ينكرون هذه الحقيقة أصلا . والى هذه الفترة ترجع تلك الاتجاهات التى مهدت الطريق للنزعـــة الذاتية عندما كانت ، ولصورها المتطرفة التالية فى المثالية الألمانية — ومن أمثلة تلك الاتجاهات ، مذهب هيوم التجريبى ، ولا مادية باركلى ، وهما مذهبان كان أولهما يشك فى وجود حقيقة مستقلة موضوعية ، وثانيهما ينكره تماما . (المترجم)

(٢) هذا القول أيضا غير دقيق ، والدليل على ذلك كل التطورات التى مرت بها فكرة « الكيفيات الأولى والثانية » منــذ ديكارت حتى باركلى وهيوم ، وهى الفكرة القائلة ان بعض صفات الأشياء أو كلها لا تفسر على أساس موضوعى ، وانما على أساس ما تطبعه الذات على الأشـيـاء ، أو ماتبعثه هى نفسها من تمثلات . (المترجم)

أما منذ وقت كانت ، فقد أصبح افتراض وجود تطابق مقدر بين الذهن وموضوعه يعد افتراضا دجماطيقيا (توكيديا) غير ناقد .

فإذا كان العقل الكامن فى الأشياء هو ذاته العقل الذى نعترف بأنه معيار التفكير السليم فى أى موضوع ، فاذلك إلا لأنا نحن أنفسنا قد حددنا مقدما الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى أى موضوع حتى نعده « حقيقيا real » . وبالاختصار ، فالذات المفكرة هى ذاتها التى تضع معايير الموضوعية . وإذا لم يكن العالم هو « فكرتى » ، على حد تعبير شوپنهور المضلل ، فإنه على أية حال لا يكون حقيقياً فى نظرنا إلا بقدر مايتمشى مع فهمنا الخاص للشروط الواجب توافرها فى أى شىء حقيقى .

وهكذا فإن أية صورة فلسفية للواقع تفترض مقدما طريقة للتفكير فيه ، وقاعدة أو مبدأ لتنظيم التصورات ، ينبغى أن يسلم بها صانعها تسليما . وبهذا يكون من المحال حذف عنصر الذاتية ، مهما دق تخفيه ، حذفا تاما من من أى مذهب فلسفى فكل مذهب فلسفى يفترض ، بطريقة شعورية أو بغيرها ، بعض الالتزامات أو « المواقف » النهائية الأخرى . وهذه الالتزامات أو المواقف من صنع الحيوان العاقل ذاته ، يضعها حتى يعيش ويؤدى عمله ، دون أن يكون ثمة جهة يحتكم إليها فى حالة الاعتراض على صحتها من بعد تصميمه هو على الالتزام بها .[1]

ومع ذلك فقد عدلت هذه الذاتية العميقة تدريجياً بفعل عامل آخر كان أقوى سيطرة على تفكير معظم الفلاسفة فى العصر الإيديولوجى : ذلك هو مايسمى « بالوعى التاريخى » . ولقد كان هيجل هو الفيلسوف الذى

---

(١) يلاحظ أن هذه النسبية الحيوية أو الالتزامية اذا كانت تنطبق على فلاسفة مثل نيتشه ، فانها لا تنطبق على « كانت » الذى لم يعترف بنسبية تاريخية أو بيولوجية على الاطلاق ، بل تفلسف دائما فى حدود المطلق ، حتى مع قوله بالذاتية . (المترجم)

ساهم بأكبر نصيب فى دعم هذه الطريقة فى التفكير . ومنذ وقت هيجل ، أصبح الاتجاه المفضل هو النظر إلى الطبيعة البشرية فى عمومها ، بل إلى العقل ذاته ، على أنهما متطوران خلال التاريخ ، وبالتالى على أنهما يتأثران على الدوام بتغير ظروف الفرد والحياة الاجتماعية . وهذا ينطوى ،أو يبدو منطوياً ،على القول بأن العقل ليس مبدأ شاملا ثابتاً للفهم البشرى والطبيعى ، وإنما صورة للفكر متطورة تاريخياً ، تخضع معايير الصحة فيها للتغير وفقاً لتغير مقتضيات الحياة البشرية وظروفها .

ويتضمن قاموس «وبستر» معنى ثالثاً للفظ «الإيديولوجية» هو بدوره مرتبط بموضوعنا . فنى هذا المعنى — وهو المعنى الأصلى — يشير اللفظ إلى «علم الأفكار» ، أى دراسة أصل الأفكار وطبيعتها ؛ ولا سيما فى مذهب كوندياك Condillac ، الذى استمد جميع الأفكار من الإحساس وحده» .

غير أن دلالة هذه الإشارة التاريخية ليست واضحة ، ولزام علينا أن نأتى بتفسير لها ، نظراً إلى أهميتها الأساسية بالنسبة إلى المشكلة التى يعرض لها هذا الكتاب . فقد كان أول من صاغ لفظ «الإيديولوجية» فيلسوفاً فرنسياً أصبح الآن منسياً ، اسمه «ديتوت دى تراسى Destutt de Tracy (١٧٥٤ — ١٨٣٦)»[1] . وقد استخدمها دى ترامى للإشارة إلى التحليل التجريبى المجدد للذهن البشرى ، وهو التحليل الذى صاغه فى أكثر صوره

---

(١) فيلسوف وعالم نفسى فرنسى ، كان من اتباع الفيلسوف كوندياك واطلق على هؤلاء الأتباع اسم « الايديولوجيين » Les idéologues (ويقال ان نابوليون هو الذى اطلق عليهم هذا الاسم سخرية منهم لأنهم كانوا من معارضيه السياسيين) . وقد ساهمت هذه المدرسة بنصيب هام فى علم النفس ، ومن تطوراتها التالية نظرية «لانجه Lange فى الانفعال . وكان أهم مؤلفاته هو « عناصر الايديولوجية » Eléments d'idéologie (فى أربعة مجلدات) (المترجم)

اتساقا الفيلسوف «كونديك» فى القرن الثامن عشر ، والذى يرجع آخر الأمر إلى «طريق الأفكار الجديد The new way of ideas» الذى وضعه لأول مرة جون لوك فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى Essay Concerning the Human Understanding» . وقد تبنى زعماء الثورة الفرنسية هذا التحليل ، الذى جعل من الإحساس مصدرا لكل الأفكار ، على أساس أنه سلاح لاغنى عنه فى محاربة العقائد السياسية والدينية المتسلطة التى استغلها النظام القديم فى الاحتفاظ بقبضته . بل إن حكومة الثورة قد اعترفت بهذا التحليل بوصفه الفلسفة الوحيدة ، وكان الفلاسفة الوحيدون المعترف بهم أثناء عهدها هم «الإيديولوجيون les idéologues» ، كما أصبحوا يسمون فيما بعد .

ومنذ ذلك الحين فَقَدَت كلمة «الإيديولوجية» هذا المعنى المحدود ، ولكن ارتباطها بالمذاهب المستمدة من اعتبارات سياسية ، والمؤيدة رسمياً ، ظلت باقية . ومع ذلك فقد طرأ تحول آخر على هذا المعنى للفظ خلال عهد نابليون ، عندما أصبحت «الإيديولوجية» تكاد تعنى أى رأى ذى طابع جمهورى أو ثورى ، أعنى أى رأى مضاد لنابليون ذاته . على أن هذه الارتباطات شبه المجازية لم تختف تماما قط من استعمالات هذا اللفظ . بل لقد ظلت طوال القرن التاسع عشر تكتسب قوة جديدة ، ويتسع نطاقها ، ولا سيما فى كتابات كارل ماركس وزميله فريدرش إنجلز . ففى كتابهما المشترك «الإيديولوجية الألمانية» ، ظل معنى اللفظ مرتبطا ارتباطا وثيقا بالفلسفة ، ولا سيما تلك الفلسفات التى كانت فى نظرهما معادية لفلسفتهما الثورية الخاصة فى التاريخ . وهكذا استخدما اللفظ ، ليس فقط للدلالة على التراث «البورجوازى» للمثالية الألمانية التى يمثلها هيجل وأتباعه ، بل أيضا للإشارة إلى الصور «الآلية» السابقة للمذهب المادى ، وهى الصور التى تعجز فى رأيهما عن تفسير طبيعة التطور التاريخى .

وهناك عدة سمات فى مفهوم الإيديولوجية عند ماركس وإنجلز ، تقتضى هنا بعض البحث . فمن الملاحظ أولا أنهما أطلقا عليه اسم « الإيديولوجية » لا يشمل نظرية المعرفة والسياسة فحسب ، بل يشمل أيضا الميتافيزيقا والأخلاق والدين ، وأية « صورة الوعى » تعبر عن المواقف أو الالتزامات الأساسية لطبقة اجتماعية . كذلك يتضمن كتاب « الإيديولوجية الألمانية » عدداً من الفقرات الطريفة التى يبدو فيها أن ماركس وإنجلز يحاولان إيجاد نوع من التمييز بين المكونات « الإيديولوجية » للوعى وبين ما يطلقان عليه تارة اسم « المعرفة الحقيقية » وتارة اسم « العلم الوضعى الحقيقى » . وهما لا يقدمان أبدا إيضاحا تاما لمعنى هذا التمييز ، ولكنه يوحى على أية حال بأن الإيديولوجيات ، أو « الأسباب » التى تدعو إلى قبولها ، غير عقلية ، كذلك يثير هذا التمييز مسألة صعبة تتعلق بمركز المادية الديالكتيكية ذاتها ، التى تصورها ماركس على أنها ليست إيديولوجية الطبقات العاملة الثورية فحسب ، بل على أنها أيضا فلسفة « علمية » يمكن وصفها ، دون تردد ، بأنها « صحيحة » .

ولم يقم ماركس وإنجلز أو أحد من أتباعهما مطلقا بتحديد دقيق للصلات بين الإيديولوجية وبين العلم والمعرفة . ومع ذلك فإن القول بوجود ارتباطات لا معقولة تتعلق بالمصالح الاجتماعية أو السياسية البعيدة ، وهى الارتباطات التى مازالت تلحق المذاهب « الإيديولوجية » فى كثير من الأحيان ، يرجع الكثير من جذوره إلى النظرية الماركسية القائلة إن العناصر الإيديولوجية وبالتالى الفلسفية ، فى الوعى ، تنتمى إلى « التركيب الظاهر » superstructure[1] للحضارة .

وتبعا لهذا الرأى تكون هذه المذاهب ، رغم مظاهرها الخارجية ،

(١) تقابل عندهما مقابل « التركيب الباطن » Infrastructure وهو علاقات الانتاج فى المجتمع . (المترجم)

مفتقرة إلى المضمون العقلي أو « المعرفي » المستقل ، وليس لها مسار تاريخي قائم بذاته.

ولقد كان كلام ماركس وإنجلز عن وجود معنى مضلل ودلالة « حقيقية » باطنة للمذاهب الإيديولوجية أقوى أثراً وأعمق تغلغلا فى تفكير القرن العشرين مما يعترف به عادة . فى رأيهما أن علاقات الناس وأفكارهم عندما تصاغ فى قوالب إيديولوجية ، تظهر كالصورة المقلوبة، أى أن الإيديولوجية والفلسفة تتجهان إلى عرض الأفكار ذاتها كأنها قوى متحكمة قادرة على توجيه وتحديد العلاقات السياسية والاقتصادية بين الناس . وإلى هذا الميل إلى أن نصبغ بصبغة موضوعية ونشخص ماهو فى حقيقته مجرد ناتج ثانوى ذاتى للصراع الاقتصادى الطبقى ، ترجع سيطرة الأفكار الخالصة على من يؤمنون بها ويعتقدون أن فى إمكانها إحداث فارق ملحوظ فى حياتهم . وهذا كله باطل . فالصورة التى تعرض بها القضايا الإيديولوجية تخفى مضمونها الحقيقى، وهى فى واقع الأمر لا تعدو أن تكون مظهراً للتضليل اللغوى اللازم للدعوة إلى أية « نظرية » إيديولوجية . والواقع أن الإيديولوجيات فى نظر ماركس إنما هى « انعكاسات » أو « أصداء » لقوى أخرى متحكمة تقوم هى ذاتها بالمهمة الأساسية فى إحداث أى تغيير اجتماعى حقيقى . ويطلق ماركس على هذه العلل التنفيذية أو الفاعلة للتغير الاجتماعى اسم العلل « المادية » ، وذلك إيضاحا للتقابل بينها وبين نواتجها العرضية الإيديولوجية.

وليس هذا موضع القيام بتحليل أو تقدير شامل لأقوال ماركس وإنجلز التى لم تكن متسقة دائماً ، بشأن الصلات بين « التركيب الظاهر » الإيديولوجى وأساسه الاقتصادى المادى . غير أن هذه النظرية توحى ضمنا على الدوام بأن المذاهب الإيديولوجية أساطير اجتماعية أو « مخدرات » للشعوب ، وبأن « أسباب » قبولها لا صلة لها ، فى أساسها ، باعتبارات البداهة أو الواقع . ومازالت هذه الفكرة المتضمنة فى النظرية مرتبطة بمفهوم الإيديولوجية حتى يومنا هذا .

وأود فى هذا الكتاب أن أستخدم بعض ، لا كل ، المعانى والارتباطات التاريخية المعقدة للفظ « الإيديولوجية » . والرأى الذى أود أن أقدمه ها هنا هو أن الفلسفة لم تعد تُتصور ، خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر ، على أنها امتداد للعلم ذاته أو جزء منه . وهذا ، كما سنرى ، يصدق حتى على أشد الفلاسفة تعلقا بالعلم ، مثل أوجيست كونت. غير أنى لا أستخدم لفظ الإيديولوجية بمعنى مجازى لكى أوحى بأن هيجل أو كونت أو حتى ماركس ذاته قد استخدموا فلسفاتهم — بشىء من المخادعة — ذريعة لتحقيق أهدافهم السياسية أو الاجتماعية الخفية . فلا المثالية ، ولا الوضعية ، ولا المادية ، يمكن أن تُفهم أو تُقدر بما فيه الكفاية إذا ما عُدت مجرد أساطير أو مخدرات اجتماعية . كذلك لا أود أن أوحى بأن جميع المذاهب الفلسفية لدى الفلاسفة الذين سنعرض لهم هى مذاهب « لا عقلية » ، بل إن استخدامى للفظ « الإيديولوجية » محايد تماما فى هذه النواحى . ولا جدال فى أن الالتزامات الإيديولوجية لفلاسفة القرن التاسع عشر يمكن أن توضع مقابل المعتقدات الواقعية المنتمية إلى النوع الذى يؤمن به الناس العاديون أو رجال العلم من حيث هم علماء ، غير أن هذا لا ينطوى على أقل اعتقاد بأن هذه الالتزامات لا عقلية أو بأنها تقترح أو تقبل بلا سبب . ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيجل . فهو لم يفترض لحظة واحدة أن فلسفة التاريخ لديه تنتمى إلى مجال العلم الوضعى . ولكنه صاغ هذه الفلسفة على نحو نقدى واع بذاته إلى حد بعيد ، وهو يقدم ما يطلق عليه « رمل » اسم « خواطر للتأثير فى الذهن » وهى فى رأيه كفيلة بأن تجعل هذه الفلسفة معقولة وربما مقبولة لدى أى شخص نزيه . وفضلا عن ذلك ، فحتى لو كان صحيحا أن صفة « الإيديولوجية » تُنسب إلى معظم القضايا الفلسفية لفلاسفة القرن التاسع عشر ، بحيث تضعها مقابل نظريات العلم التجريبى ، فهذا لا يعنى بأية حال أنه لا توجد بين هذه الفلسفات وبين العلم التجريبى أية علاقات سوى علاقة التضاد أو التقابل .

وهذا يفضى بنا إلى بحث لا بد منه فى أى تقدير سليم لفلاسفة القرن التاسع عشر . فكتاباتهم عادة معقدة ، وكثيرا ما تكون غامضة ، وذلك على عكس أسلافهم فى القرن الثامن عشر . غير أن من الأسباب الرئيسية لذلك أنهم اضطلعوا بمهمة لم يكن لدى هؤلاء الأخيرين أبسط فكرة عنها . ومن المسلم به أن السهولة والسلاسة أمر يسير ، طالما أن المرء يقنع بأن يستخدم ، دون تساؤل ، تلك التصورات والمناهج المتوارثة التى فرضت عليه « معقوليتها » ، « وصحتها » مقدما . ولكن إذا ما بدأ المرء فى الشك فى ضرورتها الأزلية الشاملة ، وبالتالى فى الشك فى وجود معايير ومبادىء موضوعية فى « طبيعة الأشياء » ، فإن عمل التحليل والنقد الفلسفى يبدأ عندئذ فى الظهور فى ضوء مخالف . ففى « عصر العقل » [1] ، ظلت الإهابة بالعقل أو بالطبيعة لاتلقى انتقادا ، لالشىء إلا لأن معظم الفلاسفة كانوا يشاركون فى نفس الإيمان بالعقل ، وقبلوا معظم ما تتضمنه نفس مجموعة المبادىء « العقلية » . ولكن مثل هذه الإهابة لم تعد ممكنة بالنسبة إلى كانت وخلفائه . ولهذا السبب اضطروا إلى الاضطلاع بتلك المهمة التى هى أعجب وأغرب المهام الفلسفية ، ألا وهى نقد العقل ذاته وتبريره . فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا شكاكا بأى معنى معتاد للكلمة ، وإنما كان شكهم محدودا ، وموجها فى المحل الأول إلى المفاهيم السائدة للعقل ، وإلى الادعاءات الفلسفية التى كانت تُساق بلا حساب باسم العقل .

كما أنه ليس من الانصاف أن يستخف المرء بهم بحجة أنهم ليسوا إلا رومانتيكيين لاعقليين ، فهم لم يثوروا إلا على عصر العقل وعلى ما يمكن أن يسمى بالحساسية الزائدة للعقل فى الفلسفات العقلية السابقة . والذى حدث هو أن مفهوم العقل لم يعد تلك الفكرة الواضحة المتميزة التى بدت لديكارت

---

(١) أى القرن السابع عشر الذى سيطرت فيه على الفلسفة النزعات العقلية عند ديكارت واسبينوزا ولينبتس . (المترجم)

أو اسبينوزا ، ولم تعد قوانينه المزعومة تتسم بما ادعى لها من وضوح ذاتى . ومع ذلك فإن هذه الشكوك لم تكن إلا إحدى مراحل اتجاه عام متزايد القوة إلى النقد الذاتى ، كانت تمر به الحضارة الغربية بأسرها . ففى ذلك العصر ، امتدت إلى قلب الفلسفة ذاتها تلك الثورات السياسية والاجتماعية والعلمية التى كانت مستمرة منذ عصر النهضة ، مما أدى آخر الأمر إلى التشكك فى أداة التفكير الفلسفى ذاتها ، أى العقل . وهكذا تساءل المفكرون : أفلا يجوز أن يكون العقل ، ذلك المحرر المزعوم للفكر البشرى ، مجرد مستودع للأوهام البالية والعادات الذهنية العتيقة التى لا تتسم بأى قدر من الصحة الشاملة ؟ فإذا صح ذلك ، فماذا إذن تكون « الصحة Validity » ذاتها ، وكيف تحدد معاييرها ، أو تعدل إذا اقتضى الأمر ؟ بل كيف يكون نقد العقل ذاته ممكنا ؟ أليس هناك نوع أساسى من الامتناع فى نفس محاولة نقد وشروط وحدود كل قول معقول ، تقويم مهمة العقل العملى ذاتها ؟

ولم تكن الإجابات التى أدلى بها كانت وخلفاؤه على هذه الأسئلة تتسم بما يوده المرء من الوضوح . غير أن من أسباب إخفاقهم فى هذه المهمة ، بالقياس إلى غيرهم ، أنهم اضطروا إلى إثارة مسائل لم تثر من قبل ، بل لقد خلقوا ، من العدم تقريبا ، إطارا من التصورات ومنهجا لمناقشتها . وترتب على ذلك أنهم ارتكبوا أخطاء ، وكثيرا ما ضللوا قراءهم ، بل أنفسهم ، باللغة الجديدة الغريبة التى استخدموها فى محاولة حل مشاكلهم . وبدا أحيانا أنهم يمارسون نشاطا فلسفيا يشبه ما أطلق عليه الفلاسفة السابقون اسم « الميتافيزيقا » أو « علم المعرفة » . ولكن الواقع أن المرء عندما يتأمل ماوراء شكل الألفاظ ، يجد أن هدفهم كان فى حقيقة الأمر القيام بنقد أساسى ، لا للعقل فحسب ، بل لكل نظام المعايير والمبادىء فى الفلسفة الغربية . وهذه المهمة لم تتحقق ، ولم يكن من الممكن أن تتحقق ، عن طريق مجرد استخدام مناهج « عقلية » كانت هى المستخدمة تقليديا فى النظر

الفلسفى ، إذ أن هذه المناهج ذاتها كانت تؤلف جزءاً أساسيا من الحضارة التى أصبحت معايرها موضوعا للشك والتساؤل .

ومع ذلك فمن الخطأ أن نتصور أن فلاسفة القرن التاسع عشر كانوا « مجرد إيديولوجيين » ، أوأن مذاهب أسلافهم لم تكن لها أوجه إيديولوجية ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما .

فالموضوعات التى كانت تندرج تحت اسم « الفلسفة » كانت فى عمومها تشتمل دائما على أمور تزيد على ماينطوى عليه معنى « الإيديولوجية » مهما توسعنا فيه . « فالفلسفة » توحى بحب المعرفة فضلا عن الحكمة العملية ، حتى لو توسعنا فى العبارة الأخيرة بحيث تشمل « حكمة العالم » . وكثير من الفلاسفة ، قبل كانت وبعده ، كانوا يعتقدون أنهم يساهمون بنصيب،لا فى زيادة الحكمة اللازمة للسلوك فى الحيـــاة فحسب ، بل فى مقدار المعرفة أو المعلومات النظرية المتعلقة بالعالم أيضاً . فالفلسفة كانت ، ولا تزال ، أم العلوم ذاتها ، أو على الأقل كانت هى مربية هذه العلوم وراعيتها . ولقد كانت العلوم ، شأنها شأن كل الأبناء ، تميل دائما إلى إنكار آبائها عندماتبلغ سن الرشد ، غير أن الفلاسفة كثيراً ما كانوا يثيرون بطريقتهم النظرية أسئلة أجاب عليها العلماء فيما بعد بطريقتهم التجريبية . وقد ظلت الفلسفة فى القرن التاسع عشر مستودعا لمشاكل لم تحل قبل ذلك ، حول طبيعة الأشياء . وساهم فلاسفة القرن التاسع عشر بدور أصيل مفيد فى ميدانى النظريات الاجتماعية وعلم النفس بوجه خاص . فهيجل مثلا كان له تأثير عميق فى النظريات القانونية التالية ، كما أن شوبنهور ونيتشه قد ساهما بدور كبير فيما يسمى الآن « بعلم النفس المتعمق » ، كذلك لم يكتف أوجيست كونت بنحت ذلك الاسم الأجنبى غير الموفق[1] لعلم الاجتماع ، بل ربما كان أول

---

(١) الاسم الأجنبى ، وهو sociology ، وما يقابله فى اللغـــات المعاصرة الأخرى غير موفق لأنه مستمد من أصـل يونانى ولاتينى فى آن واحد ، هو كلمتا socius (رفيق ، صاحب) اللاتينية و logos (نظرية ـ علم) اليونانية . (المترجم)

مفكر وضع علما عاما للمجتمع . تلك كلها مساهمات هامة ، حتى لو كانت مهمة إيضاحها وتأكيدها قد تركت للآخرين .

ومن الصحيح مع ذلك أن الجهود الرئيسية لفلاسفة القرن التاسع عشر كانت متجهة إلى غاية أخرى . فهناك هوة شاسعة بين كتابين مثل كتاب «الأخلاق» لاسبينوزا وكتاب فشته «نظرية العلم Wissenschaftslehre أو علم المعرفة Science of knowledge كما تشيع ترجمته خطأ فى الإنجليزية . ومن مظاهر التباين بينهما ، ذلك التحول الأساسى فى المفهوم الفعلى أو الممكن للمباحث الفلسفية الرئيسية ، كنظرية المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق . فاسبينوزا ، الذى كانت كتاباته تمثل مركزاً تتلاقى فيه المفاهيم السابقة لهذه المباحث الفلسفية ، وبالتالى لمهمة التفلسف ذاته ، لم يكن يهدف إلى أقل من البرهنة ، من خلال بديهيات وتعريفات واضحة بذاتها ، على الحقائق الأساسية الضرورية المتعلقة بالله ، والإنسان ، وسعادة الإنسان . وقد استخدم نفس المنهج الهندسى الذى استخدمه إقليدس ، لا لشىء إلا لأنه كان يعتقد أنه المنهج « الوحيد » الذى يمكن به الوصول إلى معرفة علمية لأى موضوع . وقد حاول اسبينوزا فى كتاب « الأخلاق » أن يحول الحكمة الشعبية القديمة لدى الأنبياء إلى علم الأخلاق ، وأنظار القدماء فى الطبيعة إلى حقيقة ميتافيزيقية ضرورية . ففلسفة الإيمان والوحى اليهودية والمسيحية القديمة قد استعيض عنها ، من وجهة نظره ، بعقيدة للعقل هدفها الوحيد هو معرفة ما هو كائن . وهكذا عمد اسبينوزا — وكأنه يحاول فى ذلك إقناع القارئ نهائياً بأن الدين والفلسفة والعلم لها كلها نهج واحد — ، إلى وضع عبارة « وهو المطلوب إثباته quod erat demonstrandum » عند نهاية البرهان على كل نظرية فى «الأخلاق» ، سواء أكانت هذه النظرية تقول بوحدة الله ، أم بعدم وجود إرادة حرة على الإطلاق ، أم بأن غاية الحياة البشرية هى الحب العقلى لله .

كل هذا بعيد تماما عن نظرة فشته إلى موضوعه . فالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق تبدو بالنسبة إليه مباحث معيارية فى أساسها ، مهمتها تحليل وتقدير وإعادة تكوين المبادىء الأساسية التى ينبغى علينا أن نفكر ونحيا بها . وإذا كان هو ومعاصروه قد أطالوا الحديث عن « عالم الواقع reality » ، فلم يكن ما يتحدثون عنه هو الوجود اليومى الفعلى ، وإنما الواقع « الفكرى » فحسب . ولا يحاول فشته أن يبرهن على قضاياه الميتافيزيقية الأساسية ؛ وإنما هو يكتفى « بوضعها أو تأكيدها » بوصفها مقتضيات لا مفر منها لأناه الخاص . ولا شك أن القليلين من فلاسفة القرن التاسع عشر هم الذين يقبلون تلك الذاتية المتطرفة فى مذهب المعرفة عند فشته ، بل إن فلاسفة قليلين فى أى عصر هم الذين يتجرأون على قبولها. ومع ذلك فإن معظم فلاسفة القرن التاسع عشر يعترفون ، بطريقةما ، بأن مهمتهم الأساسية ، لا من حيث هم باحثون أخلاقيون فحسب ، بل بوصفهم ميتافيزيقيين ولاهوتيين وباحثين فى نظرية المعرفة أيضا ، ترتبط بالمسائل المتعلقة بالمبدأ أكثر مما ترتبط بالمسائل المتعلقة بالواقع ، وتتعلق بمعايير الصحة والمعقولية فى أى مجال أكثر مما تتعلق بالأشياء الخاصة التى تتفق مع هذه المعايير أو لا تتفق ، بل إن البعض منهم على الأقل يصل إلى حد الاعتراف بأن الموضوعية ليست حقيقة عن الكون بقدر ما هى مسألة معايير مشتركة فى الحكم والنقد . وبالاختصار ، فهنا تحدد الموضوعية اشتراكا بين الذوات فى أحكام واحدة . والمعايير المشتركة بين الذوات لا يتفق عليها أفراد المجتمع لأنها موضوعية ، بل إنها فى الواقع تغدو موضوعية لأن الأفراد قد اشتركوا فى قبولها .

ولقد كان اعتراف فلاسفة القرن التاسع عشر بوجود فارق فى النوع بين المسائل المعيارية والمسائل الواقعية (مهما كان غموض ذلك الاعتراف) وكذلك نظرتهم إلى مسائلهم الفلسفية الصرفة على أنها معيارية ، كان ذلك

هو الذى حدا بمعظمهم إلى الاعتراف تدريجياً بأن عملهم ، بوصفهم فلاسفة، لم يكن ، بما هو كذلك ، جزءاً من العلم ، وبأنهم لا يستطيعون استخدام مناهج العلم . وليس معنى ذلك أنهم كانوا فى عمومهم معادين للعلم . فبعضهم كان كذلك ، وبعضهم الآخر لم يكن . ولكن حتى أولئك الذين كانوا مناصرين للعلم كانوا شاعرين ، على نحو ما ، بأن الدفاع عن العلم ليس فى ذاته جزءا من النظرية العلمية المعترف بها رسمياً . فالمفكرون من أمثال كونت ومل كانوا ، من حيث هم فلاسفة ، شهود إثبات فى المحكمة أكثر مما كانوا قضاة أو أعضاء فى هيئة المحلفين . ولقد كان « كانت » ، الذى تبدأ به قصتنا ، عالماً ، وصديقاً للعلم طوال حياته . غير أن كتابه « نقد العقل الخالص » ، الذى يستهدف أموراً منها : كيف ، وبأى الشروط ، تكون المعرفة العلمية ممكنة ، لا ينتمى هو ذاته إلى العلم . ومثل هذا يصدق على الفلسفة الوضعية عند أوجيست كونت .

ونحن لا ننكر مع ذلك أن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر ، مثل هربرت سبنسر ، قد اعتقدوا أن جزءا من أقوالهم ، على الأقل ، كان قابلا للتبرير علمياً . ولكن الاهتمام الفلسفى لدى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم لم يتجه إلى الوقائع بما هى كذلك ، وإنما إلى المواقف الأساسية التى تؤيدها الوقائع كما وصفوها . فهم لم يكونوا باحثين علميين فى المحل الأول ، كما كان تشارلس داروين ، وإنما أصحاب مواقف ، يسعون إلى استخلاص النتائج الصحيحة من الكشوف التى توصل إليها فرض التطور . وقد أنكروا ، بوصفهم باحثين طبيعيين ، وجود أية كيانات عالية على التجربة . ولكن اهتمامهم باستخدام هذا الإنكار فى إثارة شكوك عملية حول المواقف الدينية والأخلاقية التقليدية ، كان أعظم كثيراً من اهتمامهم بمجرد وصف السمات الشاملة للوجود بما هو كذلك .

وإنا لنجد فى نيتشه مثلا رائعاً على ما نقول . فمن صفات كتابه « أصل نشأة الأخلاق The Genealogy of Morals » ، أنه استبق بوقت طويل

الدراسات التاريخية والأنتروبولوجية الحالية فى تطور الأفكار والعادات الأخلاقية. وهناك خط واضح يصل مباشرة بين نيتشه وبين هبهوس Hobhouse ووسترمارك Westermark ومالينوفسكى Malinowski مثلا [١] . ولكن رغم أن نظرة نيتشه إلى هذه الدراسة كانت ذات نزعة تجريبية وطبيعية واضحة ، فإن اهتمامه الكامن من ورائها لم يكن علميا ، وإنما إيديولوجيا — أى أنه يستخدم آراءه فى أصل نشأة الأفكار الأخلاقية ، بل فكرة وجود أصل ونشأة الأخلاق ذاتها ، وسيلةً لتخليص قرائه من التزاماتهم القديمة الساذجة تجاه أسلوب فى الحياة يراه مناقضا لذاته . فالنظرة التاريخية إلى دراسة الأخلاق ذاتها هى فى رأى نيتشه أداة أساسية فى « انقلاب كل القيم » عنده . وبالاختصار فقد كان التاريخ والعلم بالنسبة إليه ، كما كان بالنسبة إلى كونت وماركس ، أدوات للتغير الحضارى ، تستخدم قصداً لاعادة تشكيل مواقف الإنسان الغربى تجاه تراثه ، وبالتالى تجاه ذاته .

ولكن هناك مع ذلك معنى أوسع كان فيه التفكير الفلسفى فى القرن التاسع عشر ذا طابع « إيديولوجى » . فمن الممكن ، من وجهة نظر معينة ، النظر إلى تاريخ الأفكار فى العصر الحديث بأسره على أنه تاريخ الانهيار التدريجى للمذهب المسيحى الوسيط الذى عبر عنه توما الأكوينى فى « الجامع Summum » [٢] على أدق نحو ممكن ، وعبر عنه دانتى فى « الكوميديا الإلهية » أقوى تعبير مؤثر مقنع . فمنذ : عصر النهضة ، كانت أولى « المشاكل الوجودية » للإنسان وأهمها هى تكييف المواقف والأفكار

---

(١) باحثون مشهورون فى ميدان الأنتروبولوجيا والأخلاق وتطور الحضارات ، تتميز أبحاثهم بتأكيد تطور القيم الأخلاقية كلها تبعا لمرحلة المجتمع والحضارة ، ونسبية هذه القيم ، حتى ما يبدو منها ازليا راسخا . وتدل على ذلك عناوين مؤلفاتهم الشهيرة « الأخلاق فى تطورها » (فى مجلدين) لهبهوس ، و « النسبية الاخلاقية » لوسترمارك ، و « دينمايات التغير الحضارى » لمالينوفسكى . (المترجم)

(٢) الاسم الكامل هو « الجامع فى اللاهوت » Summa theologica وهو أهم مؤلفات توما الأكوينى على الاطلاق ، عرض فيه مذهبا كاملا فى اللاهوت المسيحى على أسس فلسفية . (المترجم)

الجديدة مع القيم المتوارثة والنظرة التقليدية إلى مصير الإنسان كما تتمثل في المذهب الوسيط . ولكن ، منذ أواسط القرن الثامن عشر ، أخذ الشك في إمكان هذا التكيف ذاته يتزايد على مستويات حضارية متزايدة الأهمية. وفي القرن التاسع عشر ، أصبح فلاسفة كثيرون ينكرون إمكان هذا التكيف . وهكذا قرروا أن يعيدوا بناء المثل العليا للحضارة الغربية على أساس دنيوي وإنساني خالص ، أي على أساس غير مسيحي . وربما كان ذلك من الأسباب التي جعلت فلاسفة القرن التاسع عشر أشد اهتماما بمسألة معنى الرموز الدينية منهم بوجود الله ؛ وهو من الأسباب التي جعلتهم ، على خلاف شكاك القرن الثامن عشر ، الذين شكوا في وجود علة أولى للأشياء ، يبدءون في التساؤل عما إذا كان « الإله قد مات » . فبعضهم قد اعتقد فعلا بأن « الإله » ، أي الرمز التقليدي للألوهية ، قد مات .

وهم يقصدون بذلك أن هذا الرمز لم يعد له أي فائدة للناس في عصر النظم السياسية والاجتماعية الدنيوية . وغيرهم ، ممن لم يكونوا أقل من هؤلاء شكا في جدوى السؤال اللاهوتي التقليدي عن وجود الله بالنسبة إلى الإنسان الحديث ، قد سعوا إلى إعادة تفسير الرموز الأساسية للعقيدة الغربية على نحو يجعلها معبرة عن محن الإنسان الحديث ومواقفه . غير أن النتيجة في كل حالة هي نقد انقلابي عنيف للعقيدة ، لم يعد يقنع بآراء الدين « الطبيعي » العقلية ، ولا بالعقيدة الإنجيلية أو المنزلة كما تفسر تقليديا . وكثيرا ما يبدو هذا النقد « لا عقليا » ، على الأقل من وجهة نظر المعايير الأسبق عهدا للمعقولية الفلسفية ولكنه ليس في الحق إلا واحدا من أوجه النقد المستمر للعقل ذاته .

مثل هذه الآراء قد تساعد على إيضاح السبب الذي دعا فلاسفة القرن التاسع عشر إلى أن يأخذوا على عاتقهم تلك المهمة الهائلة ، مهمة إعادة البناء الإيديولوجية والثقافية ، التي كان يستحيل معها التفلسف بالطرق « العقلية »

« والموضوعية » التقليدية التى سادت الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون وأرسطو . فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا يستطيعون الاكتفاء بالتأمل أو النظر أو بممارسة الاستدلال على طبيعة الأشياء ، إذ أن نفس الاطار الذى دار فيه التأمل والنظر والاستدلال الفلسفى التقليدى قد تزعزع حتى أعمق جذوره ، وبالاختصار فقد كان عصرهم عصر أزمة طويلة الأمد للعقل ، كانت أعمق من أية أزمة مرت بها الحضارة الغربية منذ الاصطدام الأصلى بين الوثنية وبين المسيحية الأولى .



الفصل الثانى

التحول الترنسندنتالى فى الفلسفة الحديثة

إمانويل كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

لن يستطيع المرء حين يتصفح للمرة الأولى كتاب كانت « نقد العقل الخالص » أن يهتدى على التو إلى أسباب التأثير الضخم الذى أحدثه ذلك الكتاب . فهو يحفل بغوامض ومعميات عظيمة التجريد ، تبدو لأول وهلة بعيدة عن المشاكل التى تحير الأذهان البشرية المعتادة. وأسلوبه شديد التعقيد ، يصدم دون شك من ينتقل إليه مباشرة بعد قراءة كُتّاب مثل فولتير أو هيوم . وفضلاً عن ذلك ، فإن افتقار كتابة كانت إلى ذلك الوضوح واللمعان الكلاسيكى الذى يرتبط عادة بعصر التنوير ، لا تعوضه أية نفحة من الحماسة والبلاغة الجديدة التى كان روسو ، أمير الرومانتيكيين ، قد أدخلها على النثر الفلسفى منذ عهد قريب . ومع ذلك كله فقد كان ذهن كانت من أكثر الأذهان فى تاريخ الفكر البشرى جرأة وأصالة . وقد انطوى نقداه المعقدان للعقل الخالص والعملى ، كما أدرك بعض معاصريه ، على انقلاب فلسفى عميق .

ولقد قدم إلينا الشاعر « هينه » وصفا موجزا لكانت يغنى ، فى تعبيره عن أهم خصاله ، عن مائة صفحة مكتوبة عن تاريخ حياته . فهو يقول « : من العسير كتابة تاريخ حياة إمانويل كانت ، إذ لم تكن له حياة ولا تاريخ ، وإنما كانت حياته حياة أعزب عجوز ، مجردة آلية التنظيم ، فى شارع هادىء منعزل فى كونجزبرج ، تلك البلدة القديمة الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا . ولست أعتقد أن الساعة الضخمة للكاتدرائية القائمة هناك كانت

تؤدى عملها اليومى على نحو أكثر دأباً وانتظاما مما كان يؤديه مواطنها - إما نويل كانت . فقد كان يلتزم وقتا محددا فى استيقاظه ، وشربه القهوة، وفى كتابته وقراءته محاضرات الجامعة ، وأكله ومشيه ، وكان جيرانه يدركون أن الساعة قد بلغت الثالثة والنصف بالضبط، عندما يبارح إمانويل كانت باب داره بمعطفه الرمادى . وفى يده عصاه الخيزرانية ، ويسير فى شارع « شجرة الليمون » الذى لا يزال يسمى « بطريق الفيلسوف » تخليدا لذكراه. فما أشد التعارض بين الحياة الخارجية لذلك الرجل، وبين تفكيره الهادم المحطم للعالم ! والحق أن مواطنى كونجزبرج لو كانوا قد أدركوا من بعيد المعنى الحقيقى لتفكيره ، لأحسوا عند مرآه بهلع يفوق هلعهم من رؤية جلاد متخصص فى قتل البشر . إن هؤلاء السذج لم يروا فيه سوى أستاذ للفلسفة ، وعندما كان يمر بهم فى الوقت المحدد ، كانوا يحيونه تحية الصديق، ويضبطون ساعاتهم عليه. ولكن إذا كان إما نويل كانت، الهادم الأكبر فى عالم الفكر ، قد فاق ما كسميليان روبسبيير بكثير فى الإرهاب، فقد كان بينه وبين هذا الأخير أوجه شبه عديدة تغرى على المقارنة بينهما. فكل منهما يتسم ، أولا ، بنفس الشعور الصارم ، القاطع ، الجاف ، الجاد ، بالشرف والنزاهة . وكل منهما يتميز بالقدرة الفائقة على الارتياب ، وهى قدرة مارسها أحدهما على الأفكار وأسماها بالمذهب النقدى،وطبقها الآخر على الناس وأسماها بالفضيلة الجمهورية . ومع ذلك فقد كان كل منهما يمثل « بورجوازية » المواطن العادى أصدق تمثيل . فقد شاءت لهما الطبيعة أن يقوما بوزن القهوة والسكر ، ولكن القدر أصر على أن يقوما بوزن أشياء أخرى ؛ وهكذا وضع أحدهما ملكا والآخر إلها فى الميزان — وتعادلت كفتا الميزان تماماً » . (1)

ولقد كان تطور كانت الفكرى بطيئا إلى حد غير مألوف ، فقد

---

(1) Heinrich Heine : Germany. Works, V, pp. 136-37.

تشبع وهو طالب بمذهب عقلى كان يحظى باحترام كبير فى ذلك الحين ، وهو مذهب «كريستيان فون فلف Christian von Wolff وهو تلميذ غير لا مع لليبنتس العظيم . ولم يبدأ كانت فى التغلب على هذا التأثير إلا فى أواسط حياته . وكان أول ما أعانه فى هذا الصدد كتابات روسو وهيوم . وهذان ، بالإضافة إلى ليبنتس ، يمكن أن يعدوا المؤثرات الرئيسية الثلاثة التى شكلت فكره الناضج . ومن المحال أن يفهم المرء فلسفة كانت ذاتها إلا إذا ألم بعض الإلمام بطبيعة هذه المؤثرات .

فقد كانت مشكلة المعرفة تشغل جانبا كبيرا من اهتمام مدرستين فلسفيتين رئيسيتين ، ابتداء من عصر ديكارت، هما العقلية والتجريبية . بل إن من الشائع وصف هذا الاهتمام بأنه هو المميز للفترة «الحديثة» فى تاريخ الفلسفة من الفترتين القديمة والوسطى السابقتين عليها . ومع ذلك فإن أحدا من السابقين على كانت لم يتصور لحظة أن مسائل المنهج هى نقطة النهاية فى الفلسفة . بل لقد كان معظمهم يعدون نظرية المعرفة ، أو الأبستمولوجيا ، كما تسمى ، مجرد نقطة بداية ضرورية للتفلسف الحقيقى ، الذى هو تحديد الطبيعة الحقيقية للأشياء ، وشروط سعادة الإنسان. فغاية ديكارت من كتابة مقاله المشهور فى المنهج لم تقتصر على إيضاح ما عده منهج العلم، الذى كان يتفق فى رأيه مع طريقة المعرفة بوجه عام ، وإنما كانت أيضا تطبيق نتائجه فى حل المسائل الميتافيزيقية الكبرى المتعلقة بطبيعة الذهن والمادة وعلاقاتهما ، وعلتهما، التى أسماها بالله . ولقد كان ديكارت وخلفاؤه فى المدرسة العقلية، أى اسبينوزا وليبنتس ، يعدون أنفسهم علماء ذوى وعى ذاتى عميق، مهمتهم إيضاح نفس المناهج التى أحرزت أخيرا ذلك النجاح الباهر فى ميادين الرياضيات والفيزياء، ثم تطبيقها على المشاكل الأعم المتعلقة بالوجود ، والتى عالجها الفلاسفة منذ عصر ما قبل أفلاطون . وقد تصوروا أنفسهم علماء هندسة أو علماء فيزياء من مرتبة أعلى — إن جاز هذا التعبير — ولم يداخلهم شك فى أن

أبحاثهم الميتافيزيقة ذاتها كانت فى أساسها امتدادا لأبحاث العلوم «الخاصة». وكانت الميتافيزيقا ، أى علم الوجود ، لاتعدو فى نظرهم أن تكون «ملكة العلوم» . أما الأخلاق فليست سوى نسق من «القوانين الطبيعية» التى تحدد شروط تحقيق الإنسان لطبيعته . ولم يدر بخلدهم وجود أى نوع من التمييز القاطع بين قوانين الطبيعة والمبادىء المعيارية ، على حين أن هذا التمييز كانت له أهميته الكبرى فى فلسفة كانت .

ولقد استبق كبار خصوم المذهب العقلى ، وهم لوك وباركلى وهيوم ، كثيراً من أفكار كانت . ولكن إذا كان لوك ، فى كتابه المشهور «بحث فى الذهن البشرى» ، قد سار متردداً فى الطريق المؤدى إلى مشكلة النقد العقلى عند كانت ، فإن فهمه للمشكلة قد ظل غير واضح . فتحليله للذهن البشرى لم يتضمن خروجا صريحا على مسلمات ديكارت المنهجية الأساسية . كأنه لم ينظر إلى هدفه الخاص بتحديد «يقينية المعرفة البشرية ومداها» على أنه هدف يختلف اختلافا شديداً عما نطلق عليه نحن اسم علم النفس التجريبى (empirical) . وكان اهتمامه بالمسائل الخاصة بأصول أفكارنا ، واتباعه لما أسماه «بالمنهج التاريخى الصريح» ، دليلا قويا على أنه لم يشعر بوجود فارق أساسى بين الأبحاث النفسية للعلل المتحكمة فى أفكارنا ومعتقداتنا ، وبين التحليلات الفلسفية لمعنى أفكارنا وصحة معتقداتنا .

أما فلسفة كانت فهى تفترض فى أساسها تمييزاً قاطعا بين المسائل المنتمية إلى مجال ما هو كائن وتلك المنتمية إلى مجال ما يجب أن يكون . ومثل هذا التمييز فى رأيه ضرورى ، لا فى الأخلاق فحسب ، حيث ينبغى التفرقة بين المرغوب فيه وبين الجدير بأن يكون مرغوبا فيه ، وإنما هو ضرورى أيضا فى المنطق ونظرية المعرفة ، حيث ينبغى التفرقة ، على نحو مماثل ، بين ما نعتقده وما ينبغى أن نعتقده ، وبين ما نستدل عليه وما يكون من الصحيح الاستدلال عليه . ومما له دلالته أن كانت ، من حيث هو فيلسوف ، لم

يكتب « بحثا فى الطبيعة البشرية » كما أسمى هيوم كتابه الرئيسى ، وإنما كتب « نقداً للعقل الخالص » و « نقداً للعقل العملى » . ولا جدال فى أن « المنهج التاريخى الصريح عند لوك لم يكن يفى بأغراض كانت على الإطلاق . ومن ثم فقد كان عليه أن يضع « منهجا ترنسندنتاليا » جديداً ، هو وحده الكفيل بتحديد أسس الاعتقاد والفعل المبنيين على العقل .

وطالما أساء الناس فهم المعنى الذى استخدم به كانت لفظ « الترنسندنتالى » . فقد يظن القارىء غير المدقق ، حين يلاحظ تكرار ورود هذا اللفظ فى صفحات مؤلفات كانت أن فيلسوفنا كان يعنى به طريقة للوصول إلى أشياء « تعلو على هذا العالم » . ومثل هذا الاعتقاد باطل ، إذ أن آراء كانت حول إمكان معرفتنا لأية حقيقة علوية كانت آراء حذرة لا تطلق جزافا على الإطلاق . ولم تكن لديه أية رغبة فى أن يفعل ما فعلته إحدى شخصيات أوبرا جلبرت وسليفان « بيشنس Patience »[1] ، فيأخذ جميع بذور الألفاظ الترنسندنتالية ويزرعها فى كل مكان » ، بل إنه بذل قدراً كبيراً من طاقته العقلية فى سبيل انتقاد التطبيق الميتافيزيقى للألفاظ الترنسندنتالية على ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة .

ولقد كان كانت يعتقد أن نقده للعقل قد أحدث ما يمكن تسميته « بالانقلاب الكبرنكى » فى الفلسفة . غير أن التشبيه الذى قصده من هذه التسمية غامض ، وكثيراً ما أسىء فهمه ، شأنه فى ذلك شأن لفظ « الترنسندنتالى » . وعلينا ، لكى نفهم على نحو أكمل المعنى الذى قصده كانت ،

---

(١) كان الشاعر والمؤلف المسرحى الانجليزى السير وليام جلبرت (١٨٣٦ — ١٩١١) يشترك مع الموسيقار السير آرثر سليفان (١٨٤٢ — ١٩٠٠) فى وضع أوبرات خفيفة مشتركة ، كانت لها شهرة كبيرة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ومن أشهرها الأوبرا الخفيفة المشار اليها هنا وهى « بيشنس » وقد ألفت فى ١٨٨١ . (المترجم)

أن نعود إلى الموقف التاريخى الذى واجهه عندما قرأ لأول مرة ، فى وقت كان فيه من أتباع ليبنتس ، تحليل هيوم للعلية ، الذى بدا ذا طابع شكاك .

فقد سلم كانت فى شبابه ، حين كان من أتباع المذهب العقلى ، بأن مبدأ العلية ، أى المبدأ القائل بأن لكل حادث علة ، هو مبدأ ضرورى للطبيعة ، متأصل فى طبيعة الأشياء ، ولا يحتاج المرء لإدراك حقيقته إلا إلى عقله الخالص ، دون التجاء إلى التجربة . كما سلم دون مناقشة بوجود ارتباطات ضرورية فى الطبيعة ، كامنة فى النظام الموضوعى للواقع . ومن خلال وجهة النظر هذه ، لا يمكن أن تكون قوة العقل سوى القدرة على إدراك مثل هذه « العلاقات الواقعية » بالحدس ، فيكون بذلك قد رسم نوعا من الخريطة أو الأشعة السينية للتركيب الداخلى للوجود ذاته . فالذهن البشرى يفكر من خلال العلية ، لأن ذلك الذهن ذاته هو فى واقع الأمر مرآة تعكس بدقة ذلك التركيب الباطن للعالم الخارجى . والعقل يدرك هذه المبادىء على أنها ذات صحة واضحة بذاتها ، إذ أنه « يرى » ، عن طريق عملية حدس عقلى ، أنها تصح بالضرورة على طبيعة الأشياء . وهكذا لا يكون العقل من وجهة النظر هذه مجرد ملكة للتجريد والاستدلال ، وإنما ملكة للكشف أيضا ، تتيح لنا إدراك أعم صفات الأشياء كما هى فى ذاتها .

ولقد رد هيوم على هذا كله رداً غاية فى البساطة .

فقد تساءل : كيف يتسنى لنا أن نعرف ، على نحو مستقل عن التجربة ، أن كل حادث له ، وينبغى أن تكون له ، علة ؟ لقد كان هيوم على استعداد للاعتراف بأن لبعض القضايا صحة ضرورية — ومن هذه القضايا الحقائق الرياضية والمنطقية ، والقضايا « اللفظية » ، مثل « كل كاتب كاتب » و « كل شىء ملون ممتد » . غير أن مثل هذه الحقائق تعبر عن « علاقات بين الأفكار » ، ولا تنبئنا بشىء عن الأمور الواقعة أو الوجود الفعلى . والمعيار الوحيد للحقيقة الضرورية عند هيوم هو قانون عدم التناقض .

فإذا كان من المحال نفي قضية دون تناقض ، فإن القضية تكون صحيحة بالضرورة . ولكنها ، لهذا السبب عينه ، لاتنبئنا بشيء يتجاوز ماتتضمنه التصورات التي تنطوي عليها . أما القضية التي يمكن نفيها دون تناقض ، فليست لها صحة مطلقة . وفي هذه الحالة لايمكن استخلاص الشواهد على صحتها — إن كان لها أي معنى — إلا من التجربة .

فماذا نقول إذن عن قانون العلية ؟ أهناك أي تناقض في إنكار إمكان وجود شيء دون علة ؟ يرى هيوم أن الجواب ينبغي أن يكون بالنفي دون قيد ولاشرط . فمبدأ العلية الشاملة ، من حيث هو قانون للطبيعة ، لا يمكن إدراك صحته بطريقة أولية سابقة على التجربة .

والمسألة موضوع الخلاف هنا أهمية قصوى . إذ لو كان مبدأ العلية غير يقيني ، لبدا أن العلم بأسره لايرتكز على أساس أمتن من ذلك الذي ترتكز عليه العقيدة المنزلة . وإذن فهلا يوجد مبرر لاعتقاد العالم باطراد الطبيعة ؟ أهذا الاعتقاد مجرد رأي إيماني ليس له من الأسس العقلية أكثر مما لالتزامات الكاهن أو النبي أو الطبيب ؟

مثل هذه الأسئلة الفائقة الأهمية هي التي تصدى لها كانت في كتابة «نقد العقل الخالص» ، وكانت إجابته عليها تؤلف الجزء الأكبر من ثورته الكبرنيكية في الفلسفة . فقد أخذ كانت بالوجه السلبي لتحليل هيوم . ووافق على أن أصحاب المذهب العقلي كانوا يفتقرون إلى الروح النقدية عندما اعتقدوا أن قانون العلية الشاملة حقيقة مطلقة يدرك العقل بحدسه انطباقها على جميع الأشياء كما هي في ذاتها . وكان من رأيه أن ذلك القانون ليس ، على حد تعبيره ، «تحليليا» . فهيوم كان مصيبا تماما حين أنكر أن معنى لفظ «الشيء» يستتبع أن تكون له علة . وإذن ينبغي أن يكون المبدأ «تركيبيا» . غير أن كانت يأبى أن ينظر إلى هذا المبدأ على أنه مجرد تعبير عرضي عن أمر واقع ، مثل «كل الثلج أبيض» ، أو «كل الفلاسفة مصابون

بالمُصاب » . وإذن ، فإلى أى نوع من القضايا ينتمى قانون العلية ؟

يجيب كانت عن هذا السؤال بأن القانون ليس تعبيراً عن أمر واقع ، ذا صحة بعدية aposteriori ، وليس إيضاحاً « تحليليا » لمعان موجودة بالفعل فى تصور ما . وإنما هو مبدأ تنظيمى يعبر عن قاعدة شاملة لكل بحث عقلى . فجميع المبادىء التى تنتمى إلى هذا النوع أولية ، ولكنها تركيبية أيضاً . أى أنها ذات شمول وضرورة مطلقة ، ومن ثم فإن صحتها لا تتوقف على تأييد من التجربة ، بل إن صحتها ، على العكس من ذلك ، تفترض ضمنا فى جميع الأحكام التى تنقل إلينا معرفة بالظواهر . ومع ذلك فمثل هذه المبادىء تنطبق على تصورنا للأشياء من حيث هى موجودة ، لا على ما أسماه هيوم بالعلاقات بين الأفكار فحسب .

وإذن فالسؤال الأساسى فى نقد العقل لا يعدو ، فى رأى كانت ، أن يكون : « كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟ » وليس فى وسعنا فى هذا الحيز المحدود، إلا أن نشير إشارة عامة إلى إجابة كانت على هذا السؤال . فالمقدمة التى يرتكز عليها هى أن الذهن البشرى لا يمكن تصوره مرآة سلبية تعكس ، بطريقة حدسية ، الأنماط الكامنة فى الأشياء كما هى ذاتها ، أو العنصر المعقول فيها . وإنما ينبغى أن ننظر إلى ما نسميه بالذهن على أنه قوة فعالة تقوم هى ذاتها بتشكيل المادة الخام التى تقدمها التجربة الحسية فى نظام شامل من الظواهر المصوغة فى تصورات . ومع ذلك فإن كانت ليس « مثاليا » ، أى أنه لا يقول إن الذهن ذاته هو الحقيقة الوحيدة ، أو أن الذهن يخلق عالمه . فعناصر التجربة الحسية « معطاة » سواء شئنا أم لم نشأ ؛ ونحن ، بكل بساطة ، نجدها هناك كلما فتحنا أعيننا وآذاننا . كذلك لا يشك كانت فى أن ثمة « أشياء فى ذاتها » بمعنى معين — أشياء خارجة عن الذهن ، ذات حقيقة مستقلة عنه . بل إن هذا الافتراض فى الواقع من القضايا الرئيسية فى فلسفته بأسرها . غير أن الأشياء فى ذاتها ليست ، فى رأيه ، موضوعات

للمعرفة ، وليس لدى الذهن أى شيء يقوله عنها بالمعنى الصحيح . بل إن مهمة الذهن هى تشريع قوانين البحث ، التى تتيح للوقائع الحسية الخام أن تتعايش سويا فى مجتمع مدنى يضم موضوعات خاضعة للقانون .

ومع ذلك ، فمن واجبنا ألا نمضى فى هذا التشبيه أبعد مما ينبغى . فكانت لايعتقد أن الذهن المشرع يستطيع إذا شاء أن يضع قواعد غير تلك التى تستخدم بالفعل فى تفكيرنا العادى وتفكيرنا العلمى فى الظواهر . وفى هذا الصدد ظل كانت ملتزما التراث العقلى الذى تأثر به . فما يسميه كانت « بصورتى الحدس » ، وهما المكان والزمان ، هما ، رغم ذاتيتهما ، كامنتان فى كل إدراك بشرى . وفى رأيه أن من المحال تصور شيء لايشغل مكانا ولا يمر بزمان . وفضلا عن ذلك فقد اعتقد كانت أن الهندسة الإقليدية، التى كانت فى عصره الهندسة الوحيدة التى وضعها الرياضيون ، تعبر عن العلاقات الضرورية الشاملة بين جميع الموضوعات التى يمكن أن تظهر لنا فى المكان، ولم يدر بخلده قط أن من الممكن وضع هندسات أخرى قد تكون أكبر فائدة من هندسة إقليدس فى ميادين علمية معينة . كذلك اعتقد أن مقولات مثل العلة والجوهر أساسية فى كل تفكير عقلى حول الظواهر . ولم يطف بذهنه مجرد إمكان قيام علم يستغنى عن هذه المقولات .

ومع ذلك ، فالأمر الذى أدركه بوضوح هو أن جميع المقولات ، من أمثال « العلة » ، « والجوهر » لاتمثل علاقات أو كيانات حقيقية .

ولقد كان هو أول من قال بذلك الرأى الذى عبر عنه مفكرون تالون على أنحاء شتى ، والقائل إن التصورات والمبادىء المنهجية للبحث ليست تعبيراً عن عنصر عقلى كامن فى طبيعة الأشياء ، وإنما هى أفكار وقواعد إجرائية ، تُستخذ لأغراض عملية هدفها السيطرة على العالم الذى نعيش فيه .

ونستطيع أن نقول ، على الإجمال ، إن الوجه السلبي لمذهب كانت كان له أثر أعظم من الوجهة التاريخية . فوقفه ، كما رأينا ، يحتم ألا تكون صورتا الحدس ، وهما المكان والزمان ، ومقولات الذهن ، كالجوهر والعلة ، قابلة للانطباق على ما يتجاوز المعطى فى التجربة الحسية . والثمن الذى ينبغى علينا أن ندفعه لكى نضمن إمكان المبادىء التركيبية الأولية ، كقانون العلية ، هو أن نقصر تطبيقها على عالم الظواهر الداخلة فى نطاق التجربة . ومن حقنا أن نظل نميز ، داخل هذا العالم ، بين ما هو « حقيقى » وما هو « خداع » ، غير أن مثل هذا التمييز لا ينطبق على الأشياء فى ذاتها . فعندما نحاول أن نتوسع فى تطبيق أفكار كالعلة والجوهر بحيث تسرى على الأشياء فى ذاتها ، أو أن نفكر « بطريقة واقعية » حول « علة » عالم الظواهر فى مجموعه ، فإن المطاف ينتهى بنا حتما إلى نقائض لا ضابط لها ، ولا قِبلَ للذهن البشرى بحلها على الإطلاق . مثل هـــذا الاستخدام النظرى (١) (speculative) الجامح للعقل هو الصفة المميزة لتلك الأحكام التوكيدية التسليمية التى كان يدلى بها العقليون السابقون حول الطبيعة النهائية والعلة القصوى للأشياء . ويرى كانت أن هذا الاستخدام النظرى (١) البحت يؤدى فى جميع الحالات إلى قضايا ميتافيزيقية يحق لنا أن نشك حتى فى كونها قضايا ذات معنى . فلكل قضية مثل : للعالم فى مجموعه علة ، قضية مضادة تعادلها إمكاناً ، ويمكن البرهنة عليها بنفس القدر من الإحكام ؛ ومن ثم فإن معناها يعادل الأولى فى افتقاره إلى الوضوح . فلو أثبتّ بطريقة عقلية خالصة أن العالم لا بد أن تكون له بداية فى الزمان ، ففى وسعى أن اثبت ، ببرهان تبدو له نفس ضرورة برهانك ، أن العالم لا يمكن أن تكون له هذه البداية . ولو قدمت حججا تبدو مقنعة تماما ، على أن المادة تتألف

---

(١) كلمة النظرى هنا لاتقال فى مقابل « العملى » ، وانما هى مشتقة من « النظر » العقلى البحت ، الذى لايرتكز على أساس علمى أو تجريبى وهو المقصود بالكلمة الانجليزية speculation (المترجم)

من ذرات بسيطة لا تتجزأ ، فني وسعي أن أثبت ، بطريقة لا تقل عن ذلك إقناعاً ، أن المادة تقبل الانقسام إلى ما لا نهـاية . ولو أثبت أنه إذا كان ثمة شيء موجود ، مثلك أنت ، فلا بد أن يكون هناك موجود [1] ضرورى يعد علة ، فني وسعي أن « أبرهن »بنفس القوة على القضـية المضادة ، القائلة إن مثل هذا الموجود الضرورى غير موجود ولا يمكن أن يكون موجوداً .

والذى يحدث فى كل هذه الحالات هو أننا نمد تطبيق مقولات الذهن دون تمحيص ، إلى كيانات افتراضية تخرج تماماً عن نطاق التجربة الممكنة ، فتكون النتيجة أن نفقد ضوابطنا المنطقية . ولا يتبقـى لنا سوى ادعاءات متضادة تتعرض صحتها لنفس القدر من الشك . حقاً إن السؤال عما إذا كان للكون فى مجموعه علة أو بداية فى الزمان يبدو فى ظاهره سؤالا معقولا ، غير أن البحث الدقيق يثبت أننا لا نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة قط ، لا لأننا نفتقر إلى الأدلة الكافية ، بل لأن وجهة الأسئلة ذاتها باطلة . ولو نظرنا إلى الكون بأسره على أنه نتيجة لعلة هائلة الحجم ، لكان علينا أن ننظر إلى الكون على أنه شيء مادى ضخم تربطه بتلك « العلة » نفس العلاقة التى تربط بين ظاهرتين مألوفتين . غير أن الكون فى مجموعه ليس ظاهرة ، ولا يمكن تصوره على أنه ظاهرة . فنى كل تفكير ميتافيزيقى من هذا النمط نضطر إلى تطبيق تصورات على مجال يتجاوز النطاق المعتاد الذى تنطبق عليه إلى حد لا نعود معه نعرف ما الذى يبدو أننا نقوله ، فتكون النتيجة تأرجحاً لا ينقطع بين قضايا وقضايا مضادة لا تقـل كل منهما عن الأخرى إحكاماً ــ وهذا الإحكام المتكافئ بين قضايا متضادة هو الذى

---

(1) فى الاصل الانجليزى خطأ مطبعى : هو beginning وصحته being (المترجم)

يحملها مفتقرة ، بنفس القدر ، إلى المعقولية . والأجدر بنا ، فى رأى كانت أن نكف تماما عن ألعوبة الميتافيزيقا النظرية العقيمة ، وإلا فقد الذهن ثقته بالمقولات ذاتها ، ووقع دون خلاص فى قبضة الشك .

وعلى مثل هذه الأسس يقوم تفنيد كانت للبراهين التقليدية على وجود الله ، وهى البراهين التى احتلت مكانة هامة فى ميتافيزيقا العقليين ولاهوتهم . وحسبنا هنا أن نقول إن هذه البراهين ترتكز كلها ، فى رأى كانت ، على ما يسمى « بالبرهان الأنتولوجى » ، وهو البرهان الذى يُقال فيه إن إنكار وجود الله يستتبع التناقض حتما ، فتصور الله هو ، حسب تعريفه ، تصور كائن مطلق الكمال ، ولكن لا بد أن يكون الوجود من صفات الكائن المطلق الكمال ، وإلا لما كان كاملا ، وإذن فلا بد أن يكون الله ، من حيث هو الكائن المطلق الكمال ، موجوداً . وموضع بطلان هذه الحجة هو أنها ترى « الوجود » محمولا يدل على صفة معادلة لجميع الصفات الأخرى التى تعزى إلى الله ، كالعلم المحيط بكل شىء . غير أن « الوجود » ليس محمولا ، ولا يدل على صفة أو سمة للأشياء التى يُعزى إليها . ويضرب كانت لإيضاح فكرته مثلا بالفارق بين مائة قرش حقيقى ومائة قرش خيالى . فالفارق الوحيد بينهما ينحصر فى أن الأولى موجودة والثانية غير موجودة . أما تصور المائة قرش فواحد فى الحالتين .

والمسألة التى يريد كانت إثباتها فى هذا الصدد هى أن لفظ « الوجود » يفقد وظيفته المنطقية إذا ما عومل ، كما تتطلب البراهين التقليدية على وجود الله ، على أنه محمول يدل على صفة . والنتيجة الوحيدة التى تستخلص من هذا ، كما سبق أن قال هيوم ، هى أن فكرة الله ذاتها ، بمعنى « الموجود الضرورى » ، فكرة مستحيلة . ويُضيف كانت إلى ذلك نقطة هامة ، هى أنه حتى لو صحت براهين وجود الله هذه ، لما استتبعت ، مع هذا ، أن

يكون هذا « الموجود الضرورى » هو ذاته تلك العناية الإلهية التى يرى الكثيرون أنها هى الموضوع الحقيقى لتقديس البشر وتقواهم .

وقد يستنتج المرء من هذا كله أن نقد كانت المدمر للميتافيزيقا النظرية كان استباقاً للنظرية الوضعية التالية القائلة إن جميع القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية لا معنى لها على الإطلاق . غير أن هذا استنتاج باطل . إذ أنه ، مع معارضته الشديدة لكل الادعاءات المتعلقة بالمعرفة الميتافيزيقية للواقع ، كان يؤمن بأن لبعض الاعتقادات الميتافيزيقية أو اللاهوتية أهمية من حيث هى « مصادرات » للعقل « العملى » . وإذن فلا بد ، لتكوين صورة أدق عن تعاليم كانت فى هذا الصدد ، من أن نلم بعض الإلمام بفلسفته الأخلاقية .

يعتقد كانت أنه ليس من مهمة الأخلاق أو العقل العملى على الإطلاق وصف الأمور الواقعية أو التنبؤ بها . وإنما تنحصر هذه المهمة فى إرشادنا إلى الطريقة التى ينبغى أن نحيا بها ، وإلى ما ينبغى علينا فعله . وهكذا فإن أحكام العقل العملى لا تمدنا بمعرفة بالمعنى النظرى ، وإنما هى أوامر عملية وظيفتها إرشادنا فى اتخاذ قراراتنا . وليست وظيفة الاستدلال العملى أو الأخلاقى تبديد الشكوك العقلية المتعلقة بالموجودات ، وإنما هى القضاء على تردد الإرادة . ويعتقد كانت أن لهذا التردد نوعين رئيسيين : (ا) تردد ناشئ عن التعارض المعتاد بين الرغبات او الميول ؛ (ب) وتردد ناشئ عن التعارض بين الرغبات أو الميول الطبيعية وبين شعورنا بالواجب . وللتغلب على هذين النوعين تماما من التردد العملى ، يوجد نوعان رئيسيان من الأوامر : (ا) « أوامر مشروطة hypothetical imperatives » تنبئنا بما ينبغى علينا عمله لإرضاء رغباتنا ، (ب) وأوامر مطلقة categorical imperatives » تنبئنا بما ينبغى علينا عمله بوصفنا كائنات أخلاقية . فإذا شئت حفظ صحتى ، فينبغى على ألا أستسلم للقلق . ولكن الأساس الوحيد الذى يرتكز عليه « الواجب » فى هذه الحالة هو رغبتى الطبيعية فى

حفظ صحتى . وإذن فالأمر فى هذه الحالة أمر مشروط تستمد ضرورته العملية الوحيدة من رغبتنا فى تحقيق الغاية التى يعبر ذلك الأمر عن وسيلتها الضرورية . أما الأوامر المطلقة فتقتضى منا أداء الأفعال التى تدعو إليها ، بغض النظر عن ميولنا الشخصية . وهى لا تتساءل عن تفضيلاتنا أو أذواقنا ، وإنما توجه إلينا دون قيد أو شرط ، وعلى نحو لا شخصى ، بوصفنا موجودات أخلاقية عاقلة .

* * *

ويرى كانت أن مفتاح الفهم الصحيح للأوامر الأخلاقية أو المطلقة هو تصور القانون ، أى المبدأ الذى يصح دون استثناء . غير أن القوانين الأخلاقية تختلف عن قوانين الطبيعة التى يصنعها العلم فى أنها لا تنبئنا بما هو كائن بالفعل ، وإنما تنبئنا بما ينبغى أن يكون ، وبما ينبغى أن يفعله أى كائن عاقل فى ظرف معين . وعلى ذلك فالأمر المطلق ، الذى طالما أشير إلى وجه الشبه بينه وبين « القاعدة الذهبية »[1] ، هو أنه ينبغى علينا ألا نتخذ لأنفسنا من قواعد للسلوك فى أى موقف عملى سوى تلك القواعد العامة التى نريد لها أن تكون على الدوام قوانين شاملة للطبيعة . ولنقل مرة أخرى إن هـــذه القواعد ليست قوانين للطبيعة ، وأن النظر إليها على هذا النحو ينطوى على سوء فهم لوظيفتها ولكنها لا تصبح قواعد أخلاقية إلا إذا اتجهت إرادتنا — بقدر استطاعتنا — إلى أن نجعلها كذلك .

ولقد وجهت إلى نظرية كانت انتقادات كثيرة . والذى يهمنا هنا هو النتيجة الهامة لتمييزه القاطع بين العقل الخالص أو النظرى والعقل العملى ، أى بين العلم والأخلاق . ذلك لأن قبول المرء لفكرة كانت المسماة بفكرة « العقلين » ، وقوله مع كانت إن أساس كل عقل عملى يكمن فى الإرادة

(١) هى النصيحة المشهورة : « احب لاخيك ما تحب لنفسك » ؛ وصيغتها كما يقصدها المؤلف هى قول المسيح « عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به » . (انجيل متى ٧ : ١٢ ، لوقا ٦ : ٣١)
(المترجم)

لا فى العقل وحده ، كفيل بأن يؤدى على التو إلى تخليص مجال رئيسى كامل للتفكير الفلسفى من الخضوع للسلطان المطلق للمنهج العلمى . حقا إن علم الأخلاق ، وكل مبحث آخر قد يماثله فى هذا الصدد ، قد يظل ، عقليا ، بمعنى هام ، ولكن ليس لنا أن نظل ننظر إلى العقل فى هذه الحالة على أنه ملكة نظرية خالصة . وفضلا عن ذلك فإذا كانت الاعتقادات اللاهوتية أو الميتافيزيقية الوحيدة المشروعة ، كما يرى كانت ، هى تلك التى تبنى، آخر الأمر ، على مطالب الإرادة الأخلاقية ، فإن هذا يؤدى إلى استبعاد فرعين آخرين فى البحث الفلسفى لهما أهمية عظمى من ذلك المجال الذى يجوز تسميته « بالعلم » — مهما كانت مرونة فهمنا لهذا اللفظ . وبالاختصار فى وسعنا أن نرى فى هذا الجزء ذى الأهمية التاريخية من فلسفة كانت ، أن الفلسفة ذاتها تنتقل تدريجيا من مركز علم العلوم super science إلى مركز الإيديولوجية . ومع ذلك فالأمر ذو الدلالة الحاسمة هو أن كانت ذاته يستطيع أن يعترف بهذا الانتقال فى حالة الأخلاق ، ويؤكد فى نفس الآن مع ذلك أنها نوع من النشاط العقلى .

وعلينا ، لكى نتم رسم الصورة ، أن نتابع تحليل كانت لشروط الحياة الأخلاقية خطوة أخرى . فالأوامر الأخلاقية كما رأينا مطلقة . ومع ذلك فهى فى نظر كانت لا معنى لها إلا إذا بنيت على افتراضات أو مسلمات معينة . مثال ذلك أنه ما لم تكن الإرادة الأخلاقية حرة فى فعل ما يأمر به القانون الأخلاقى أو عدم فعله . فإن الأخلاق ذاتها تعد وهما خادعا . غير أن شيئا ، فى رأى كانت ، لا يفرض علينا حقيقته بنفس القوة التى تفرضها علينا أحكام الضمير . ومع ذلك فلا سبيل لنا إلى تصور أنفسنا أحرارا ، طالما أننا ننظر إلى أنفسنا بوصفنا كائنات عضوية مادية . فى هذه الحالة يخضع سلوكنا ، شأنه شأن سلوك أى كائن عضوى ، لتحكم العلل الطبيعية . وبالاختصار ، فإن أجسامنا ، بقدر ما يمكننا « معرفتها » بالوسائل العلمية ، هى ظواهر فى الزمان والمكان ، وبالتالى فهى خاضعة تماما لقوانين الفيزياء

وعلم وظائف الأعضاء . غير أن مذهب كانت فى الأشياء فى ذاتها يتيح له مهربا من هذه النتيجة . فليس من الضرورى افتراض أن مقولة العلة والمعلول تنطبق على ما يتجاوز نطاق الظواهر المكانية — الزمانية . وعلى ذلك ، فلما كان الاعتقاد بأن الإرادة حرة ضرورى لضمان حقيقة الحياة الأخلاقية، فإنا نستطيع أن نؤمن ، دون تناقض ، بأننا ننتمى إلى علم أخلاقى «خارج» عن عالم الظواهر المكانية والزمانية . وبهذا تكون الافتراضات «الميتافيزيقية» الأولية للأخلاقية متمشية تماما مع قواعد البحث العلمى .

وعلى هذا النحو يحاول كانت ، بسلسلة من الحجج التى لا يتعين علينا ذكرها فى هذا المقام ، أن يثبت ، على أسس أخلاقية . أن من واجبنا الاعتقاد بأننا أفراد أحرار فى عالم روحى عاقل، وأننا بهذا الوصف خالدون أيضا . كذلك يأتى كانت بحجج لإثبات أن الضرورة العملية تحتم علينا الإيمان بكائن أو إله هو وحده الذى يضمن لنا الخلود ، ويجعل بذلك للحياة الأخلاقية أساسا . غير أن هذه المعتقدات أو الموضوعات الإيمانية ليست سوى مصادرات للعقل العملى . فمن المحال معرفة ما إذا كانت صحيحة ، وأية محاولة نظرية لإثبات صحتها تؤدى بنا حتما إلى نقائض العقل الخالص وقضاياه الممتنعـــة . وبالاختصار فإن كانت ينظر إلى الدين (وكذلك الميتافيزيقا فى الواقع) على أنه من لواحق الحياة الأخلاقية ، فقبولنا « لحقائقه » لا يرجع ، فى نهاية الأمر ، إلى وجود أى دليل عليها ، وإنما لأن هذا أمر يحتمه كوننا فاعلين أخلاقيين .

ورغم أن الكثيرين من خلفاء كانت لم يقتنعوا بتفاصيل حجته ، فإن القضية الرئيسية فى هذه الحجة كانت ، ولاتزال ، ذات أهمية باقية . إذ أن مايقوله كانت هو فى واقع الأمر إن مهمة اللاهوت التقليدى بأسرها قد أسىء فهمها : فماهية الدين ، كماهية الأخلاق ، لاتنحصر فى فروض فوق العلمية تتعلق بطبيعة العالم « المخلوق » وأصله . وإنما فى إيجاده أساسا للتجربة

الأخلاقية والسلوك الأخلاقى . وربما كان هذا هو السبب من الذى تطلق أجله اللغة الإنجليزية على موضوعات أية عقيدة دينية اسم موضوعات الإيمان faith لاموضوعات الاعتقاد believ — معترفة فى ذلك برأى كانت القائل إن معنى أية عقيدة دينية لا يكمن فى أدلة الذهن البشرى .

إن فلسفة كانت معبر يصل بين عصر التنوير ، الذى آمن بالعلم بوصفه معرفة شاملة ودواء شافيا لكل ما يحير ذهننا من الأسئلة ، وبين العصر الرومانتيكى ، الذى يحث فيه المفكرون عن أساس متباين تماما للأخلاق والدين والفلسفة ذاتها. ولقد فقد كانت ذاته بعض النتائج الفلسفية اللاحقة التى استخلصها فشته ، معاصره الأصغر سنا ، من مذهبه فى العقلين النظرى والعملى . ومع ذلك فقد كان هذا المذهب ، ومعه نظرته إلى الفلسفة على أنها فى أساسها « نقد » ، هو السبب الأكبر لأهم التطورات الفلسفية التى حدثت فى الفترة التالية .

والنص التالى مقتطف من الأقسام ٥٠ — ٥٤ من كتاب كانت : المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة .(1) وعنوان هذه الأقسام « الأفكار الكونية The Cosmological Ideas

النص : (القسم ٥٠)

إن هذا الناتج للعقل الخالص فى استخدامه العالى (على التجربة) transcendent هو أجدر ظواهره بالملاحظة ، وهو أقدر هذه الظواهر على

---

(1) "The Prolegomena to Any Future Metaphysics".
نشره Lewis W. Beck فى مطبعة Liberal Arts، نيويورك ١٩٥١ ، ص ٦٨ — ٩٥ . وعنوان الكتاب فى أصله الألمانى هو
Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik.
وقد ظهر لأول مرة سنة ١٧٨٣ .

إيقاظ الفلسفة من سباتها التوكيدى ، ودفعها إلى أداء تلك المهمة الشاقة ، مهمة نقد العقل .

وأنا أطلق على هذه الفكرة اسم الفكرة الكونية (الكسمولوجية) لأنها لا تستمد موضوعها إلا من العالم المحسوس ، كما أنها لا تحتاج إلى أى عالم سوى ذلك الذى يكون موضوعه شيئا محسوسا ، وبالتالى فإنها ، بقدر ما تكون كامنة[1] وليست عالية ، لا تكون حتى ذلك الحين قد أصبحت فكرة بعد ؛ أما أن نتصور النفس على أنها جوهر بسيط فهذا يعنى ، على العكس من ذلك ، تصور هذا الموضوع (وهو البسيط) من حيث هو لا يمكن أن يتمثل للحواس . ومع ذلك فإن الفكرة الكسمولوجية تمضى فى الربط بين المشروط وشرطه (سواء أكان رياضيا أم ديناميا) إلى حد تعجز التجربة تماما عن مجاراته ، وبذا تظل دائما ، من هذه الناحية ، فكرة لا يمكن أن يعطى موضوعها بطريقة مطابقة فى أية تجربة .

(القسم ٥١)

وتظهر هنا ، أولا ، فائدة نسق (قائمة)المقولات على نحو واضح لا ينكر ، حتى أنه لو لم تكن توجد أدلة أخرى عديدة عليها ، لكان فى هذا وحده الكفاية لإثبات ضرورتها الأساسية فى نظام العقل الخالص.ولا يوجد من هذه الأفكار العالية (transcendent) سوى أربع ، أى بقدر ما يوجد من فئات المقولات . ومع ذلك فهى تشير فى كل منها إلى المجموع[2] المطلق لسلسلة الشروط الخاصة بمشروط معين فحسب . ويناظر هذه الأفكار الكسمولوجية الأربع أربعة تأكيدات ديالكتيكية فحسب للعقل الخالص

---

(١) einheimisch

(٢) فى الاصل vollständigkeit ، وترجمتها الحرفية : الاكتمال أو الكمال ، وآثرنا هذه الترجمة لأنها أوضح ، وحتى لا يخلط بين المقصود وبين المعانى الأخرى للفظ « الكمال » . (المترجم)

وهى تأكيدات يدل كونها ديالكتيكية على أن لكل منها تأكيدا مناقضا يقابله، ويبنى على مبادىء للعقل الخالص تعادل المبادىء التى يبنى عليها الأول تمافتا. وليس فى وسع أى فن ميتافيزيقى للتمييز الدقيق أن يمنع هذا التعارض، سوى ذلك الذى يدفع الفيلسوف إلى الرجوع إلى المصادر الأولى للعقل الخالص. هذه النقيضة، التى لم تبتدع ابتداعا إراديا، وإنما تتأصل فى طبيعة العقل البشرى، والتى هى بالتالى لا مفر منها ولا تتوقف عند حد أبدا، تنطوى على القضايا الأربعة الآتية ومعها قضاياها المضادة:

١ — القضية:

للعالم، من حيث الزمان والمكان، بداية (حد)

القضية المضادة:

العالم، من حيث الزمان والمكان، لا متناه.

٢ — القضية:

كل ما فى العالم يتألف من البسيط

القضية المضادة:

ليس ثمة ما هو بسيط، بل إن كل شىء مركب

٣ — القضية:

فى العالم علل عن طريق الحرية

القضية المضادة

ليست ثمة حرية، بل كل شىء طبيعة.

٤ — القضية:

يوجد فى سلسلة علل العالم موجود ضرورى.

القضية المضادة

ليس فى هذه السلسلة شىء ضرورى، بل كل ما فيها عرضى.

(القسم ٥٢)

تلك هي أغرب ظواهر العقل البشري ، وهي ظاهرة لا نظير لها في أي استخدام آخر لهذا العقل . فإذا ما تصورنا ظواهر العالم المحسوس كما يحدث عادة ، على أنها أشياء في ذاتها ، وإذا ما نظرنا إلى المبادىء الرابطة بينها على أنها مبادىء تصح على نحو مطلق على الأشياء في ذاتها لا على التجربة فحسب، وهو ما يحدث عادة — بل هو ما يكون ، لولا « نقدنا » أمراً لا مفر منه — فهنا ينشأ تعارض لا يمكن إزالته بالمنهج التوكيدي المعتاد،إذ أن من الممكن الإتيان ببراهين متساوية الوضوح والبداهة والإقناع على القضية والقضية المضادة معا — وأنا كفيل بصحة هذه البراهين جميعا — وهكذا يدرك العقل أنه منقسم على نفسه ، وهي حالة يطرب لها الشكاك ، ولكنها لا بد أن تدفع الفيلسوف النقدي إلى التأمل و تبعث فيه القلق .

(القسم ٥٢ باء)

إن المرء يستطيع أن يرتكب في الميتافيزيقا عديدا من الأخطاء دون أن يخشى ان يكشف خطؤه . فلو اقتصر على تجنب مناقضة ذاته ، وهو أمر ممكن جدا في القضايا التركيبية التي هي في الآن نفسه غير مستندة إلى أساس من الواقع ، فإن من المحال أن تناقضنا التجربة في جميع الحالات التي تكون فيها التصورات التي نربط بينها أفكارا لا يمكن أن تعطى،من حيث محتواها الكامل ، في التجربة . إذ كيف نقرر ، عن طريق التجربة ، إن كان العالم أزليا أم له بداية ، وإن كانت المادة منقسمة إلى مالا نهاية أو تتألف من أجزاء بسيطة ؟ إن مثل هذه التصورات لا يمكن أن تعطى في أية تجربة ، مهما كان اتساع نطاقها،وعلى ذلك فمن المحال كشف بطلان القضية الإيجابية أو السالبة بهذا المعيار .

والحالة الوحيدة التي يستطيع العقل فيها أن يكشف رغم إرادته عن

ديالكتيكه الخفي ، الذي ينظر إليه خطأ على أنه محتواه التوكيدي، هي تلك التي يمكنه فيها أن يبني تأكيدا على مبدأ معترف به اعترافا شاملا،ويستنبط عكسه تماما بأدق استدلال منطقي من مبدأ آخر مسلم به بنفس القوة،وهذه بالفعل هي الحال هاهنا ، بالنسبة إلى أفكار العقل الطبيعية الأربع ، التي تسفر من ناحية عن أربعة تأكيدات ،ومن الناحية الأخرى عن أربعة تأكيدات مضادة ، يتلو كل منها ، دون تخلف ، من مبادىء معترف بها اعترافا شاملا .وهكذا تكشف هذه الأفكار عن الخداع الديالكتيكي للعقل الخالص في استخدامه لهذه المبادىء ، وهو الخداع الذي لولا ذلك لظل مختفيا إلى الأبد .

وإذن فهاهنا اختبار حاسم يؤدي حتما إلى كشف أي خطأ مستتر يختفي بين ثنايا مصادرات العقل (*) . فالقضيتان المتناقضتان لا تكونان باطلتين معا ، إلا إذا كان التصور الذي ترتكزان عليه باطلا .

مثال ذلك أن القضيتين : « الدائرة المربعة مستديرة » و « الدائرة المربعة ليست مستديرة » باطلتان معا . ففي الأولى يستحيل أن تكون هذه الدائرة مستديرة ، لأنها مربعة ، ولكن يستحيل أيضا ألا تكون مستديرة ، أي أن تكون لها زوايا ، لأنها مستديرة . ذلك لأن المعيار المنطقي لاستحالة تصور ما هو أن يكون افتراضه مؤديا إلى إمكان بطلان قضيتين متناقضتين معا : ومن ثم ، فلما كان من المحال تصور قضية وسط بينهما ، فإن هذا التصور لا يكون منطويا على أي شيء .

---

* لهذا أود لوكرس القارىء المدقق أعظم قدر من انتباهه لنقيضة العقل الخالص هذه ، اذ يبدو أن الطبيعة ذاتها قد أوجدتها لتخفف من غلواء ادعاءات العقل ، وتدفعه الى اختبار ذاته . وأنا كفيل بدقة كل برهان أتيت به للقضية والقضية المضادة ، وبالتالي باثبات ضرورة النقيضة الحتمية للعقل . فاذا أدت هذه الظاهرة الغريبة بالقارىء الى العودة الى فحص الفرض الذي ترتكز عليه ، فسيرى لزاما عليه أن يبحث معي بمزيد من العمق عن الأساس الأول لكل معرفة للعقل الخالص .

[القسم ٥٢ ج]

ومثل هذا التصور المتناقض هو أســـاس النقيضتين الأوليين ، اللتين أسميهما بالرياضيتين ، لأنهما تتعلقان بجمع المتجانس أو قسمته ؛ وعلى هذا النحو أفسر اشتراك القضية والقضية المضادة معاً فى البطلان .

فعندما أتحدث عن أشياء (موضوعات) فى الزمان والمكان ، فإنى لا أتحدث عن أشياء فى ذاتها ، إذ أنى لا أعرف عن هذه شيئا ، وإنما أتحدث عن أشياء ظاهرية ، أى عن التجربة ، بوصفها طريقة خاصة لمعرفة تلك الموضوعات ، متاحة للإنسان وحده . وليس لى أن أقول عما أدركه فى المكان والزمان إنه يوجد فى ذاته ، مستقلا عن أفكارى ، فى الزمان والمكان ، وإلا لكنت مناقضاً لنفسى ؛ إذ أن الزمان والمكان ، مع ما فيهما من ظواهر ، لا وجود لهما فى ذاتهما خارج تمثلاتى ، وإنما هما مجرد طرق للتمثل ؛ ومن التناقض الصريح أن يقال عما هو مجرد طريقة للتمثل ، إنه يوجد دون تمثلنا . وإذن فموضوعات الحواس لا توجد إلا فى التجربة ، أما إذا أضفينا عليها وجوداً قائماً بذاته ، مستقلا عن التجربة أو سابقاً عليها ، فإننا نكون أشبه بمن يتصور التجربة موجودة دون التجربة ، أو قبلها .

فإذا ما تساءلت عن عظم العالم من حيث المكان والزمان ، فمن المحال أن تتيح لى تصوراتى أن أقرر إن كان لامتناهياً أم متناهيا . إذ أن كلا القولين ليس متضمنا فى التجربة ، لأن من المستحيل أن تكون لدينا تجربة عن مكان لا متناه أو عن زمان لا متناه فى مجراه ، ولا عن تحدد العالم بمكان خاوٍ ؛ فهذه كلها لا تعدو أن تكون أفكاراً . وعلى ذلك ، فسواء أحددنا عِظَم العالم على هذا النحو أم ذاك ، فسيكون من المحتم ، بناء على ذلك ، أن يوجد فى ذاته ، مستقلا عن كل تجربة . غير أن هذا يناقض تصور العالم المحسوس ، الذى لا يعدو أن يكون مجموعة من المظاهر لا وجود لها ولا ارتباط بينها إلا فى تمثلاتنا ، أى فى التجربة ؛ إذ أن هذا العالم ليس شيئا فى ذاته ، وإنما مجرد طريقة للتمثل . ويترتب على ذلك أنه ، لما كان تصور

عالم محسوس ذى وجود بذاته متناقضا مع نفسه . فإن حل المشكلة المتعلقة بعظمه باطل دائما ، سواء جربناه إيجابا أم سلبا .

ومثل هذا يصدق على النقيضة الثانية ، التى تتعلق بانقسام الظواهر . إذ أن هذه مجرد تمثلات ، أجزاؤها لا توجد إلا فى تمثلاتها ، وبالتالى فى الانقسام ، أى فى تجربة ممكنة تُعطى فيها ، بحيث لا يبلغ الانقسام إلا المدى الذى تبلغه التجربة الممكنة . فافتراضنا ، مثلا ، أن مظهراً كالجسم يحوى فى ذاته ، قبل كل تجربة ، جميع الأجزاء التى يمكن أن تبلغها أى تجربة ممكنة ، معناه أننا ننسب إلى مجرد مظهر ، لا وجود له إلا فى التجربة ، وجوداً فعليا سابقا على التجربة ، أو نقول بإمكان وجود التمثلات الخالصة قبل أن يُهتدى إليها فى ملكتنا للتمثل ، وهو قول مناقض لذاته ، مثله فى ذلك مثل كل حل لهذه المشكلة التى أسىء فهمها ، سواء أقلنا فيه إن الأجسام فى ذاتها تتألف من عدد لا متناه من الأجزاء ، أو من عدد متناه من الأجزاء البسيطة . [القسم ٥٣] .

وموضع بطلان الفرض فى الفئة الأولى من النقائض (الفئة الرياضية) هو فى تمثل شىء مناقض لذاته (أى المظهر بوصفه شيئا فى ذاته) على أنه يمكن أن يجتمع فى تصور واحد . أما موضع بطلان الفرض فى الفئة الثانية من النقائض ، (أى الفئة الدينامية) ، فهو فى تمثل ما يقبل التوفيق على أنه متناقض . وعلى ذلك ، فى حين كان القولان المتضادان باطلين فى الحالة الأولى ، فإنهما هنا يمكن أن يكونا صحيحين معا ، ما دام التقابل بينهما يرتد إلى سوء فهم فحسب .

والواقع أن الارتباط الرياضى يفترض مقدما تجانس ما يجمع بينه (فى تصور المقدار Grösse) فى حين لا يلزم هذا فى الارتباط الدينامى . فعندما يتعلق الأمر بمقدار ما هو ممتد ، ينبغى أن تكون جميع الأجزاء متجانسة بعضها مع البعض ومع الكل ، أما فى حالة ارتباط العلة بالمعلول ،

فقد يوجد التجانس فعلا ، غير أنه ليس ضروريا، إذ أن تصور العلية (الذى يتلو فيه شىء من شىء آخر مختلف عنه تماما) لا يستلزم التجانس قط .

ولو عُدت موضوعات عالم الحس أشياء فى ذاتها ، وقوانين الطبيعة نُعتبر إليها من قبل قوانين للأشياء فى ذاتها ، لأصبح التناقض أمراً لا مفر منه . وكذلك لو نُظر إلى موضوع الحرية على أنه مجرد مظهر ، شأنه شأن بقيه الموضوعات ، لكان التناقض هنا أيضا أمراً لا مفر منه ؛ إذ أن محمولا واحداً سيثبت وينفى فى هذه الحالة على موضوع واحد بنفس المعنى . أما إذا ألحقت الضرورة الطبيعية بالمظاهر وحدها ، والحرية بالأشياء فى ذاتها فحسب ، فلن يكون ثمة تناقض فى القول بنوعى العلية هذين فى آن واحد ، مهما كانت صعوبة أو استحالة تقريب النوع الأخير إلى الأذهان .

إن كل معلول بين المظاهر حادث ، أى شىء يحدث فى الزمان ؛ وينبغى تبعا لقانون الطبيعة الشامل ، أن يسبقه تحديد لسببية علته [Kausilität ihrer Ursache] - أى حالة لهذه العلة ، يتلو منها المعلول تبعا لقانون ثابت . غير أن هذا التحديد للعلة المؤدية إلى السببية [Ursache zur Kausilität] ينبغى أن يكون بدوره شيئا يقع أو يحدث ؛ ولا بد أن تكون العلة قد « بدأت فى الفعل » ، وإلا لما أمكن تصور التعاقب الزمنى بينها وبين المعلول ، ولكان المعلول ، وكذلك سببية العلة ، موجودين على الدوام . وإذن فلا بد أن يكون تحديد علة الفعل قد نشأ بدوره بين المظاهر ، ولا بد بالتالى أن يكون ، مثل معلوله ، حادثا ، وهذا الأخير ينبغى أن تكون له علته ، وهكذا دواليك ؛ وإذن فلا بد أن تكون الضرورة الطبيعية هى الشرط الذى تحدد تبعاً له العلل الفاعلة . أما لو نظر إلى الحرية على أنها صفة لبعض علل الظواهر ، فلابد أن تكون الحرية ، بالنسبة إلى هذه الظواهر الأخيرة من حيث هى حوادث ، قدرة على البدء بها تلقائيا ، أى دون أن تقتضى ابتداء لسببية العلة ذاتها ، ودون أن تحتاج إلى أى أساس آخر يحدد

بدايتها . ولكن عندئذ لن تندرج العلة ، من حيث سببيتها [1] ، تحت التحديدات الزمنية لحالتها ؛ أى أنها لن تكون ظاهرة ، وإنما ينبغى النظر إليها على أنها شيء فى ذاته ، بينما تعد معلولاتها وحدها هى المظاهر * .
فإذا استطعنا أن نتصور ، دون تناقض ، كائنات عاقلة تمارس مثل هذا التأثير على الظواهر ، فعندئذ ستلحق الضرورة الطبيعية جميع ارتباطات العلة والمعلول فى العالم المحسوس ، وإن كان من الممكن ، من ناحية أخرى ، التسليم بحرية العلة التى ليست هى ذاتها ظاهرة (مع كونها أساسا للظاهرة) . وإذن فالطبيعة والحرية يمكن أن ينسبا دون تناقض إلى الشيء نفسه ، ولكن على نحوين مختلفين — أى بوصفه مظهراً من ناحية ، وبوصفه شيئا فى ذاته من ناحية أخرى .

إن لدينا فى ذاتنا قدرة لا ترتبط فقط بالأسس المتحكمة فيها ذاتيا ، التى هى العلل الطبيعية لأفعالها ، وبالتالى لا تقتصر على أن تكون قدرة كائن ينتمى هو ذاته إلى الظواهر ، وإنما ترتبط أيضا بأسس موضوعية ليست سوى

---

(1) أى **فعل** السببية ، أو **العملية** التى تؤدى بها العلة الى احداث المعلول . (المترجم)

* لا تتمثل فكرة الحرية الا فى علاقة العاقل intellectuell ، بوصفه علة ، بالظاهرة ، بوصفها معلولا . ومن هنا لم يكن فى وسعنا ان ننسب الحرية الى المادة فيما يتعلق بفعلها المستمر الذى تشغل به مكانها ، وان يكن فعلها هذا ناتجا عن مبدأ باطن . كذلك لا يمكننا أن نجد فكرة عن الحرية تلائم الموجودات العقلية الخالصة ، كالله ، من حيث أن فعله باطن او كامن immanent اذ أن هذا الفعل ، رغم كونه مستقلا عن العلل الخارجية المتحكمة ، فانه متحدد فى ذهنه الازلى ، أى فى « الطبيعة » الالهية . أما السؤال عما اذا كان من الواجب ان تكون سببية العلة قد بدأت بدورها ، أو أن العلة يمكنها احداث معلول دون أن يكون لسببيتها بداية ، فلا يمكن أن يثار الا اذا « تعين ان يبدأ شيء » بفعل ما ، بحيث يحدث المعلول فى التعاقب الزمنى ، أو فى عالم الحس (كبداية العالم مثلا) ففى الحالة الأولى ، يكون تصور هذا الفعل تصورا لضرورة طبيعية وفى الحالة الثانية ، يكون تصور حرية .
وسيرى القارىء من ذلك ان تفسيرى للحرية بانها القدرة على البدء فى حادث تلقائيا قد أدى بى الى الاهتداء الى نفس ذلك التصور الذى هو قوام مشكلة الميتافيزيقا .

« الأفكار » من حيث أن فى وسعها التحكم فى هذه القدرة . وتعبر عن هذا الارتباط كلمة « الوجوب Sollen » . وهذه الملكة تسمى « بالعقل » Vernunft . وبقدر ما ننظر إلى الكائن (كالإنسان) تبعا لهذا العقل القابل للتحدد موضوعيا فحسب ، فلا يمكن أن يعد كائنا محسوسا ؛ فهذه الصفة صفة للشىء فى ذاته ، وهى صفة لا نستطيع أن نفهم إمكانها . أعنى أننا لا يمكننا أن نفهم كيف يستطيع « الوجوب » أن يتحكم (حتى لو لم يكن ذلك قد حدث بالفعل على الإطلاق) فى فاعليته ويصبح علة لأفعال نتيجتها ظاهرة فى العالم المحسوس . ومع ذلك فإن علية العقل تغدو حرية فيما يتعلق بالمعلولات فى العالم المحسوس . بقدر ما يمكننا أن ننظر إلى « الأسس الموضوعية » التى هى ذاتها أفكار ، على أنها هى المتحكمة فى هذه المعلولات . اذ أن فعل العقل فى هذه الحالة لن يتوقف على الشروط الذاتية ، وبالتالى لن يتوقف على شروط زمانية ، ولن يتوقف تبعا لذلك على قانون الطبيعة التى يتحكم فيها ، اذ أن القاعدة التى تضعها أسس العقل على الأفعال تكون شاملة وفقا للمبادىء ولا تتأثر بظروف الزمان ولا المكان . . .

وفى وسعى الآن أن أقول ، دون تناقض ، إن جميع أفعال الكائنات العاقلة ، من حيث هى ظواهر (تُصادَف فى تجربة ما) تخضع لضرورة الطبيعة ، غير أن نفس هذه الأفعال تغدو حرة إذا ما نظر إليها من حيث الذات العاقلة وحدها ، وقدرتها على الفعل تبعا للعقل وحده . إذ ما هو الشرط اللازم لضرورة الطبيعة ؟ لا شىء سوى قابلية كل حادث فى عالم الحس للتحدد وفقا لقوانين ثابتة ، أى إرجاعه إلى علة فى عالم الظواهر ، بينما يظل الشىء فى ذاته ، الذى يكوّن أساس الحادث وعلته ، مجهولا . غير أن قانون الطبيعة يظل باقيا ، سواء أكان الكائن العاقل هو علة المعلولات فى عالم المحسوس عن طريق العقل — أى من خلال الحرية — أم لم يكن يتحكم فيها على أسس منتمية إلى مجال العقل . ففى الحالة الأولى

يتم الفعل تبعا لقواعد عامة Maximen تتمشى نتيجتها ، من حيث هى ظاهرة ، مع قوانين ثابتة على الدوام ؛ وفى الحالة الثانية ، التى لا يتم فيها الفعل حسب مبادىء العقل ، يخضع الفعل لقوانين الحس التجريبية ، وفى الحالتين ترتبط المعلومات تبعا لقوانين ثابتة ؛ ولسنا فى حاجة الى أكثر من هذا فيما يتعلق بالضرورة الطبيعية ، بل إننا لا نعرف عنها أكثر من هذا . ولكن العقل فى الحالة الأولى هو علة قوانين الطبيعة هذه ، ومن ثم فهو حر ، أما فى الحالة الثانية فإن المعلومات تتلو وفقاً لقوانين الحس الطبيعية وحدها ، لأن العقل لا يؤثر فيها . غير أن العقل ذاته لا يتحدد ، لهذا السبب ، بالحساسية (وهو محال) ، ولذا يكون حراً فى هذه الحالة بدورها ؛ وإذن فالحرية ليست عائقا فى وجه القانون الطبيعى للظواهر ؛ كما أن هذا القانون لا يقضى على حرية الاستخدام العملى للعقل ، الذى يرتبط بالأشياء فى ذاتها ، بوصفها الأسس المتحكمة فيه .

وهكذا تصان الحرية العملية أى، الحرية التى تكون للعقل فيها علية مبنية على أسس متحكمة موضوعيا ، دون أن يستتبع ذلك أى تضييق لنطاق الضرورة الطبيعية فيما يتعلق بالمعلولات ذاتها ، بوصفها ظواهر . وهذه الملاحظات ذاتها تفيد فى تفسير ما قلناه بشأن الحرية الترنسندنتالية وتمشيها مع الضرورة الطبيعية (فى الذات الواحدة ، ولكن ليس تبعاً لوصف واحد لها) إذ أنه فى هذه الحالة تكون كل بداية لفعل كائن تبعاً لعلل موضوعية تعد أسساً متحكمة ، « بداية أولى » على الدوام ، وإن يكن هذا الفعل ذاته فى سلسلة المظاهر مجرد « بداية ثانوية » ، ينبغى أن تسبقها حالة للعلة تتحكم فيها وتخضع هى ذاتها ، على النحو ذاته ، لتحكم حالة أخرى تسبقها مباشرة. وهكذا نستطيع ، دون أن نناقض قوانين الطبيعة ، أن نتصور لدى الكائنات العاقلة ، أو الكائنات فى عمومها بقدر ما تتحدد عليتها فيها بوصفها أشياء فى ذاتها ، قدرة على أن تبدأ من ذاتها سلسلة من الحالات .

إذ أن علاقة الفعل بالأسس الموضوعية للعقل ليست علاقة زمنية ؛ ولا يكون الفعل فى هذه الحالة مسبوقاً فى الزمان بما يتحكم فى عليته ، إذ أن هذه الأسس المتحكمة لا تمثل الإشارة إلى موضوعات حسية ، أى إلى العلل المتحكمة من حيث هى أشياء فى ذاتها ، لا تندرج تحت شروط الزمان ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نعد الفعل . فيما يتعلق بعلية العقل ، بداية أولى ، فى حين أنه فيما يتعلق بسلسلة الظواهر لا يعدو أن يكون بداية ثانوية ، ومن ثم فنى وسعنا دون تناقض أن نعده حراً من وجهة النظر الأولى ، وخاضعاً للضرورة الطبيعية من وجهة النظر الثانية (أى من حيث هو مجرد ظاهرة).

أما النقيضة الرابعة ، فمن الممكن حلها على نفس النحو الذى يخالف به العقل ذاته فى النقيضة الثالثة . إذ أننا إذا سلمنا بأن العلة « فى » الظاهرة تتميز عن علة الظواهر (بقدر ما يمكن أن تعد هذه العلة شيئاً فى ذاته) فمن الممكن عندئذ التوفيق بين القضيتين : الأولى إذ تقول إنه لا توجد للعالم المحسوس علة (حسب قوانين العلية المماثلة) يكون لها وجود ضرورى ؛ والثانية إذ تقول إن هذا العالم يرتبط مع ذلك بكائن ضرورى هو علته (ولكنه علة من نوع آخر وتبعا لقانون آخر) . أما الاعتقاد بتعارض هاتين القضيتين فيرتكز بأسره على خطأ تطبيق ما لا يصح إلا على الظواهر ، على الأشياء فى ذاتها ، والخلط بين الاثنين فى تصور واحد » .

* * *

الفصل الثالث

مذهب الأنا في الفلسفة الألمانية

يوهان جوتليب فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤)

رغم أن فلسفة كانت تنطوى على الكثير من بذور الثورة الرومانتيكية على « عصر العقل » ، فإن خصائص هذا العصر تظهر في معظم اتجاهات كانت الأساسية . فتأكيده الاستقلال الذاتي الأخلاقي للفرد هو صفة مميزة لفترة أنكرت فيها معظم الأذهان المتعمقة السلطة الروحية المستقلة لأى نظام . ولقد كان « كانت » فردي النزعة ، بحيث كان الالتزام الأخلاقي الأساسي في نظره هو احترام فردية كل شخص بوصفه غاية في ذاتها . ومع ذلك فهو لم يكن فردياً بالمعنى الرومانتيكي . ولا جدال في أنه كان يرتاع لو اطلع على تأكيد نيتشه لحق الإنسان الأرقى في « قلب » جميع القيم ، أو في النظر إلى مطامحه الشخصية على أنها قوانين لذاته . فكانت قد ظل من أصحاب النزعة الكلية الشاملة . أى أن أى أمر أخلاقي هو في نظره أمر للناس أجمعين ، لا للألمان أو المسيحيين أو الجنس الأبيض فحسب . ولقد كان ميله إلى جعل المسائل الخاصة بالسعادة الفردية وبرفاه المجتمع تحتل مركزاً ثانوياً — كان هذا الميل من الخصائص المميزة لفترة كانت فيها المشكلة الاجتماعية الكبرى هي مشكلة الحقوق الإنسانية المشتركة .

ولقد اقتبس كانت من روسو ، وهو الأب الحقيقي للرومانتيكية ، الرأى القائل بأولوية الإرادة من وجهة نظر الأخلاق . غير أنه ، على خلاف روسو ، قد حرص على أن يلحق هذا الرأى بشرط يقول إن الإرادة الأخلاقية هي في الوقت ذاته إرادة عاقلة لابد لها من تصور القانون .

كما أنه لم يشارك روسو خوفه من العقل النظرى أو كراهيته له ، ولم يشاطره رغبته فى إخضاع المعايير العقلية للمعايير الأخلاقية أو الدينية . وقد يكون صحيحاً ، بمعنى معين ، أن للقلب ، كما قال إسكال ، أسبابه التى لا يعرفها العقل ، غير أن هذا ، فى رأى كانت ، لا يبرر على الإطلاق تخلينا عن قوانين المنطق لحساب الضمير أو الإيمان ، ولا يحلل لنا الاعتقاد أن الشمس تشرق من الغرب إذا بدا أن الأخلاق أو الدين تقتضى ذلك .

والواقع أن العناصر الأساسية المؤدية إلى فهم سليم للطابع الفلسفى الذى تميز به كانت هى تلك العناصر التى لم يكن فيها مقتفياً أثر روسو . ولا مفر للمرء من إساءة فهم تعاليم كانت إلى حد بعيد إذا حاول أن يمضى بها إلى أبعد من فترة البداية الأولى للعصر الرومانتيكى . أما فى حالة «فشته» ، الذى كان أول مفكر هام ، وأصيل ، تأثر بكانت ، فلسنا فى حاجة إلى مثل هذه المحاولة ، إذ أنه يتجاوز حدود البدايات الأولى الرومانتيكية بطبيعته ، وبحكم ميله ومزاجه وعقيدته . وفى تفكيره تخف وطأة تلك القيود التى حالت دون تمجيد كانت للإرادة على حساب الذهن . كذلك يكاد يكتمل فى تفكيره ذلك التحول لمفهوم العقل ، الذى كان قد بدأ عند كانت . فقد نظر كانت إلى قوانين المعقولية ، لا على أنها انعكاس لتركيب الأشياء فى ذاتها ، بل على أنها صور للذهن البشرى . ولكنه لم يفترض أن فى وسع أى مخلوق بشرى أن يطرح هذه الصور جانباً إذا ما شاء ذلك . فلا جدال فى أن الذهن البشرى يفرض على ذاته من القواعد ما يلزم لإنجاز مهمة المعرفة . غير أن القواعد التى يشرّعها الذهن للبحث واحدة بالنسبة إلى جميع الناس . أما فشته فإنه يصبغ ثورة كانت الكبرنيكية ، فى البداية على الأقل ، بصبغة ذات طابع أقوى بكثير . فهو يتخذ فى البداية الموقف القائل إنه ، مثلما أن أى قانون أخلاقى لا يمكن أن يُلزمنى إلا إذا اخترت بنفسى أن ألتزم به ، فكذلك لا تستطيع أية قوانين لاشخصية مزعومة للذهن البشرى أن تشرّع الطريقة التى يتعيّن علىّ بها أن أنجز مهمة المعرفة

إلا إذا كنت على استعداد لقبول هذه القوانين بوصفها قوانين خاصة بى . ولا بد أن يكون أى « عقل » أعد مسئولا أمامه ، عقلا « خاصا بى » . وبالاختصار ، فإن فشته يفسر الفلسفة « النقدية » بأنها تقوم على القول بأن مقتضيات الذات الفردية ، أو الأنا ، هى نقطة بداية كل تفكير فلسفى . والمشكلة الأساسية هى معرفة هذه المقتضيات .

وهكذا حول فشته النقد الكانتى للعقل إلى مسألة حياة أو موت « ليوهان جوتليب فشته » ذاته ، فإذا ما وجد أفراد آخرون أن النتائج التى انتهى إليها مقبولة لديهم بدورهم ، فذلك شأنهم . ومن المسلم به أن أحداً لا يستطيع ، ولا ينبغى ، أن يظل جزيرة عزلاء . أما من الوجهة الفلسفية فإن عليه أن يبدأ على هذا النحو بالفعل .

ولن يدرك أحد الأزمة البشرية الأساسية الكامنة فى النقد الكانتى للعقل إلا إذا اعترف باستحالة وجود أية نقطة بداية أخرى للتفلسف . أو إذا شئنا تحوير الاستعارة السابقة ، فلنقل إن أحداً لا يستطيع مبارحة جزيرة الأنا إلا عن طريق جسور يختارها هو . كما أن « من المحتم عليه » ، من الوجهة العملية ، أن يشيد هذه الجسور . ولكن « الضرورة » الوحيدة هنا تكمن فى إرادته الخاصة . ومع ذلك فقد حاد فشته عن هذا الموقف فى النهاية إلى حد ما ، وهكذا نجده يتحدث ، ولا سيما فى الفترة المتأخرة من تطوره ، عن « روح مطلقة » لا يُعد « أناى » المتناهى سوى مظهر لها . ولكن حتى لو بدا أن فشته لم يكن جاداً كل الجد فى تفسير التحول الترنسندنتالى عند كانت تفسيرا شخصيا خالصاً ، فعلينا نحن على الأقل أن نأخذه مأخذ الجد إذا شئنا أن يكون لفلسفته أية أهمية بالنسبة إلينا .

ولقد كان تطور فشته الفلسفى عكس تطور كانت على خط مستقيم . فكانت قد بدأ بنزعة عقلية توكيدية ، ولم يصل إلى فلسفته النقدية الجديدة إلا فى مرحلة متأخرة من أواسط عمره . أما فشته فقد بدأ تلميذا لكانت ،

وعدّ نفسه مجرد منفذ لبرنامج كتب « النقد » الثلاثة على نحو أكمل . وانتهى به الأمر مثالياً توكيديا لا يعترف بحقيقة سوى الروح ، مما دفع كانت نفسه فى النهاية إلى تفنيد فلسفة فشته بوصفها تحريفاً أساسيا لتعاليمه .

وأفضل كتابات فشته تلك الكتابات الأولى التى كان لا يزال فيها واقعاً تحت تأثير كانت ، أما كتاباته المتأخرة فأقل طرافة ، وأقل تشويقاً بكثير . فلقد بدأ بدفاع قوى عن المثل العليا التى استهلتها الثورة الفرنسية ، مؤكداً بحماسته المعروفة أن للفرد حقوقا لا يمكن مطلقا أن يسلبه إياها أحد وأن حرية الكلام والفكر ضرورية ، وأن لكل شعب حقا أخلاقيا فى الثورة على أى نوع من الحكم تُقمع فيه حرياته . ولكنه حين تحول فيما بعد إلى وطنى ألمانى متعصب ، أغضبه غزو نابليون لوطنه ، ألف كتابه المشهور « نداءات إلى الأمة الألمانية » ، الذى تظهر فيه بوضوح نزعة عنصرية وقومية عنيفة جعلت بعض نقاده يعدونه سلفا مباشراً للنازية . وفى آخر أطوار تفكيره ، تحولت نزعته الفردية الأولى تدريجيا إلى مذهب لتمجيد الدولة قائم على أسس تاريخية الوجهة ، وهو مذهب يتزايد فيه إخضاع حرية الأنا الفردى « للروح المطلقة » فى تكشفها الذى يتبدى تاريخيا فى حياة المجتمع ، أو يؤكد أن تلك الحرية هى ذاتها هذه الروح المطلقة .

وهكذا يشبه تطور فشته ، فى هذا الصدد ، تطور كثير من الرومانتيكيين الآخرين فى عصره ، ممن بدءوا ثواراً وانتهوا محافظين أو أسوأ من المحافظين .

وثمة طريقتان لفهم فلسفة فشته ، تقترب كل منهما من الأخرى كثيراً فى نهاية الأمر . الطريقة الأولى لفهمه تسمى عادة بالطريقة « الأخلاقية » والثانية تسمى « بالميتافيزيقية » . وسبب تقاربهما فى نهاية الأمر هو أن الميتافيزيقا ليست عند فشته علم العلوم superscience ، وإنما هى نَسَق من مواقف الإرادة أو تأكيداتها . فالواقع reality كما يفهمه ،

ليس مقترنا بما يقال عنه إنه « موجود exist » بأى معنى مألوف ، وإنما بما تعده الإرادة ضروريا لتحقيق غاياتها الخاصة . ففى فلسفته يُقضى آخر الأمر تماما على أى تمييز بين ما ينبغى أن يكون وما هو واقع . ولهذا السبب لم يكن لديه أى تمييز قاطع بين الأخلاق أو الإيديولوجية الأساسية وبين الميتافيزيقا . فمن العبث ، من وجهة نظر فشته ، أن نتساءل ، على طريقة العالِم ، عما إذا كان ثمة إله . فمثل هذه الطريقة فى وضع هذه الأسئلة تشوه تماما دلالتها ، التى هى دلالة عملية لا نظرية . فالشخص الذى يشك فيما إذا كان ثمة عالم خارجى ليس فى حاجة إلى دليل ، وإنما إلى علاج . فإخلاصى فى سعى وجدّى فى عملى هو وحده الكفيل بجعل العالم الخارجى حقيقة بالنسبة إلىّ . كما أن ذاتى ومقتضياتها هى التى تأتينى بالضمان الوحيد الممكن للإيمان بالله . والواقع أن فشته لا يرى فارقا أساسيا ، فى نطاق المسائل الميتافيزيقية ، بين الاعتقاد بالشئ وبين الإيمان به . فأى شئ يكون حقيقيا من الوجهة الميتافيزيقية إذا تحتم علينا الإيمان به ، أو إذا شئنا ذلك ، حتى لو لم يكن يوجد سبب ، بالمعنى المعتاد ، للقول بوجوده .

كل هذه الآراء تبدو خيالية جامحة إذا لم يتأملها المرء دائما فى ضوء التعاليم الكامنة من ورائها . أما إذا تتبعنا استدلالات فشته المعقدة من خلال هذا المنظور على الدوام ، فسوف يبدو مذهبه أقرب إلى المعقول إلى حد ما . ويضع فشته ، فى البداية ، تقابلا بين فلسفتين يطلق عليهما اسم « التوكيدية » و « المثالية » . وهو يرى أن الأساس النهائى الوحيد لاختيار المرء بينهما هو ملاءمة الفلسفة التى يختارها « لنوع الإنسان الذى يكونه ذلك الشخص » . وهنا يقول فشته فى الواقع بذلك الرأى الذى يؤمن به الكثيرون وإن كان القليلون هم وحدهم الذين يعترفون به ، وأعنى به أن الالتزامات النهائية تحدث آخر الأمر بناء على أسس تنتمى إلى مجال الطبع أكثر منها إلى مجال البرهان . والأهم من ذلك أنه يقول إن هذه الالتزامات

سابقة على المعقولية ، إذ لا يمكن أن تفهم الأحكام المتعلقة بما هو معقول أو صحيح إلا فى علاقتها بهذه الالتزامات. إن الفيلسوف الواقعى يسلم ، دون تمحيص ، بوجود عالم من الأشياء المستقلة الحقيقية التى لا تختبر حقيقة أفكارنا أو مطابقتها إلا عن طريقها ، وينسى أن مجرد القول بوجود هذا العالم معناه اتخاذ موقف فلسفى تعد معطيات التجربة بالنسبة إليه محايدة تماما .

إن التوكيدية هى فلسفة أولئك الذين يحتاجون إلى سلطة خارجية ، ولو كانت سلطة عقل لا شخصى « موضوعى » يستطيع المرء بوصفه « كائنا عاقلا » أن يركن إلى قوانينه أو قواعده . فالفلاسفة العقليون ، من أمثال ديكارت واسبينوزا ، كانوا توكيديين . غير أن توكيديتهم تقضى على ذاتها إذ تعجز عن تبديد شكوكهم الفلسفية الباقية . إنهم حقا يتحدثون كما لو كانت المعرفة هى الغاية القصوى للحياة الفلسفية ، ولكن المعنى الذى يتضح أنهم يستخدمون به كلمة المعرفة لا يعدو أن يكون الحدس السلبى . وهكذا ينتهى الأمر فعلا بالعقليين إلى التوحيد بين المعرفة وبين التأمل الحسى على نحو يقضى بطريقة غريبة على التفرقة بين ما هو حقيقى بالفعل real وما هو غير حقيقى unreal ، ويرضى بالصور الخيالية بقدر ما يرضى بإدراك ما هو موجود . ومن المحال أن يتم أى تمييز جدى بين الذات واللاذات the not-self إلا على يد أنا يتجاوز ما هو « معطى » فى الحدس لكى « يؤكد » أنه إما مظهر وإما واقع . أما المثالية فهى فلسفة إيجابية ، تضع افتراضاتها عن إدراك لما تفعله ، وتأبى التقيد بأى سلطة خارجية ، حتى لو أكدت هذه السلطة على نحو لا شخصى باسم العقل ذاته . والمثالى لا يعترف بسلطة أى عقل سوى عقله هو ، ولا يتقيد بقوانينه إلا لأنها تعبر عن مطالب « أناه » هو . وعلى حين أن صاحب المذهب العقلى يسلم مقدما بعالم خارجى لأشياء فى ذاتها يفترض أن على أفكارنا مطابقتها ،

فإن المثالي يرفض التقيد مقدما بأى افتراض كهذا ، ولا يقبل فى البداية سوى حقيقة الأفكار كما تُعطى فى التجربة . فإذا ما أكد بعد ذلك حقيقة عالم من وراء أفكاره هذه ، فينبغى أن يُفهم قبوله هذا على أنه نتيجة لما اختار هو ذاته أن يصنعه منها .

وليس هناك بالطبع أى شك فى نوع الرجل الذى كانه فشته : فقبوله للمثالية لم يكن راجعا إلى كونها « أقرب » إلى طبيعة الأشياء فى نظره ، بقدر ما كان راجعا إلى ملاءمتها على نحو أفضل لنظرته إلى ذاته على أنه فاعل حر الإرادة ، وهو إذا كان يقبل حقيقة الطبيعة ، كما فعل ، فلا بد أن يكون ذلك بشروطه هو ، لا لأن أى مبدأ لا شخصى للعقل يرغم على ذلك . إن فشته ليس من الشكاك ، ولا هو من المنادين بمذهب « الذات الوحيدة solipsism » فهو لا ينكر وجود شيء فى الواقع عداه هو وأفكاره ، غير أن هـذا الشيء فى نظره « حقيق » لأنه يتيح مجالا لفاعلية إرادته .

وإذن فأولى خطوات الفلسفة المثالية عند فشته هى رفض ذلك الأثر الباقى للتوكيدية العقلية فى نظرية المعرفة عن كانت ، أعنى « الشيء فى ذاته » . ويرى فشته أن أى حديث عن « الشيء فى ذاته » هو حديث لا قيمة له من وجهة نظر الفلسفة النقدية الحقة . فما نسميه « بنظام العالم » هو عالم قضايانا . والسبب الوحيد لتأكيد واقعية أى شيء من وراء انطباعاتنا المباشرة هو سبب عملى . وكل مايفعله المفكر العقلى هو أن يخفى هذه الحقيقة عن ذاته باستخدام تعبيرات لا شخصية مثل « العقل » أو « الحدس » أو « الحقيقة الواضحة بذاتها » .

فنقطة بداية فشته هى إذن تلك النتيجة التى انتهى إليها كانت فى مذهبه فى العقل العملى . فلقد اعترف كانت ذاته أن المنفذ الوحيد الذى يصلنا بعالم الأشياء فى ذاتها المتجاوز للتجربة هو مصادرات العقل العملى . ويمضى فشته

أبعد مما مضى اليه كانت مؤكداً أن المنفذ الوحيد الذى يصلنا بأى عالم ، تجريبيا كان أم متجاوزاً للتجربة ، هو تلك التأكيدات posits التى يتعين على الذات الفاعلة القيام بها لممارسة نشاطها . ولقد اعترف كانت ذاته بأن موضوعات البحث العلمى ليست معطاة . ويرى فشته أن حقيقتها التجريبية ذاتها تتوقف على كوننا نجد من الضرورى تأكيدها ، تحقيقا لأغراض المعرفة . والواقع أن أى موضـوع نرى لزاما علينا أن نؤمن به ، سواء أكان هو الله أم الإرادة الحرة أم النفس الخالدة — وهى الموضوعات التى عدّها كانت ضرورة للحياة الأخلاقية — أم كان من الموضوعات التجريبية للعلم ولحياة الإنسان اليومية ، ليس إلا هدفا يفى بواحد من المطالب الجدية للذات .

وفى وسعنـا أن نقدم صورة لخلاصة مذهب فشته على النحو الآتى : فلنتصور شخصاً عاديا ، واقعياً إلى أبعد حد ، تثيره أولا تلك الخلافات الميتافيزيقية حول مسألة وجود العالم الخارجى ، وتزيد بعد ذلك من حيرته تدريجياً ، فينتهى به الأمر إلى الهتاف موجها هذا السؤال الذى يبدو غير فلسفى : « فيم يهم ، على أية حال ، إن كان ثمة عالم خارجى أم لا ؟ » مثل هذا السؤال ينتمى إلى صميم فلسفة فشته . فالسؤال الفلسفى عند فشته ليس السؤال عما إذا كان ثمت شىء « هنـاك » ، وإنما السـؤال عما إذا كان لهذا القول اية قيمة عملية .

ورغم أن فشته يؤكد أن كل نشاط بشرى ، سواء أكان علميا أم غير ذلك ، يبدأ بتأكيدات معينة ، وأن ما نسميه باللاذات not-self « الموضوعية » هى ذاتها لا تعطى مستقلة عن فاعلية الإرادة ، فإنه لا يقول بأن شيئا لا يُـعطى فى التجربة . فمواد الحس ليست من خلق الذهن العارف . صحيح أننا نستطيع بإرادتنا أن نهتم بها أو نطرحها جانبا ، ولـكننا لا نستطيـع أن نقرر إن كانت ستظهر أمامنا عندما نفتح أعيننا . فهى معطاة ، ولـكنها ليست معطاة بوصفها موضوعات ، وكونها معطاة ليس فى ذاته كافيا لجعلها حقيقية . وبعبارة أخرى فإن الإحساس ، بما هو كذلك ، لا ينطوى على عنصر التأكيد

assertion أو الحكم . فليس ثمة إحساس يأتى منطبعا فى ذاته بصفة « الواقعية» أو « الظاهرية » ، مثلما لا يوجد إحساس منطبع فى ذاته بصفة « الزرقة » ، أو « الصلابة » . وقبل أن يمارس الذهن أى نشاط له على أى تمثل حسى ، يظل هذا التمثل س غير مصنفة وغير مفسرة ، لا يمكن أن يقال عنها سوى أنها ماثلة فحسب . ولا يتحول ما تكشفه الحواس إلى معطيات أو شواهد لأى اعتقاد إلا عندما ننظر إليه على أنه كذلك ، وفقا لقواعد للبحث وضعناها نحن أنفسنا . وهكذا لا يكون المنهج العلمى ذاته شيئا تتكشف أو تظهر لنا «صحته» أو «صدقه » على نحو واضح بذاته ، بل إنه من حيث هو منهج ، شىء ينبغى لنا الأخذ به تحقيقا لمصالحنا الخاصة. والشىء الوحيد الذى يضمن آخر الأمر اتخاذ أى إجراء أو قاعدة معياراً للصحة أو للتبرير هو جدية التزاماتنا وولائنا لغاياتنا الخاصة . فتصور « الصحة validity » كتصور الإلزام ، لا ينطوى على إشارة إلى « علاقات فعلية » كامنة فى واقع معطى بصفة مستقلة ؛ بل إن كل ما يعنيه هو شروط معينة للقابلية للتصديق نفرض بها مقدما تلك القواعد التى ينبغى فى اعتقادنا تصديق أى شىء بناء عليها .

وهكذا يرفض فشته تلك النظرية القديمة ، التلقائية ، عن الحقيقة ، المسماة « بنظرية التطابق » ، ويستعيض عنها برأى يقترب كثيراً مما أسماه المثاليون اللاحقون باسم « نظرية الترابط » ، القائلة إن حقيقة أى قول تختبر تبعا لتمشيه مع مجموع الأقوال الأخرى التى يتعين علينا الأخذ بها . والهدف الأخير للمعرفة لا يعدو أن يكون تنظيم التأكيدات posits على أكمل وأحكم وجه يكفل تحقيقنا لذواتنا بوصفنا كائنات فاعلة . والبرهان الوحيد على صحة مثل هذا النسق هو استعدادنا للأخذ به .

وفى فلسفة فشته عناصر كثيرة استبق فيها الاتجاه الفلسفى للبرجماتيين فى القرن التالى. ولقد أدرك أحد هؤلاء البرجماتيين ، وهو (كلارنس ا . ليويس

C. I. Lewis) (١) وجه الشبه هذا بكل وضوح ، وأشار أكثر من مرة إلى تأثير فشته فى تفكيره . فالمعطى الحسى عند البرجماتى ليس معرفة . والتجربة ليست مرآة لحقيقة مغايرة لا نستطيع ، لظروف شاذة ، إدراكها مباشرة . وإنما الأفكار موجّهات للعمل ، لا يمكن تقدير قيمتها إلا ببحث النتائج المترتبة على تصرفنا بموجبها . وليست معايير المعقولية فى أى ميدان منزلة من السماء ، وإنما هى معايير تأخذ بها الكائنات الفاعلة بوصفها ضرورات عملية . وكل تفكير ، اذا فُهم على حقيقته ، إنما يكون استباقاً للتجربة ، لا يتضح صوابه آخر الأمر إلا بقدرته على الوفاء بحاجاتنا . وإذن فأقصى ما يحققه العقل ليس (التأمل) ، وإنما الحل العملى للشاكل . والحقيقى real ليس شيئاً يُتأمل ، بل هو ما نقبله فى النهاية بوصفه الحل المرضى لمشكلاتنا .

ولا جدال فى أن طريقة فشته فى التعبير مختلفة كل الاختلاف عن مثيلتها لدى البرجماتيين المتزمتين ، الذين لا يقبلون على الإطلاق طريقته التشخيصية فى الكلام . فذلك الميل الغريب لدى فشته إلى وصف الأمور كما لو كان ثمة شىء يسمى (بالحرية) هو الذى يؤكد ذاته ويحقق ذاته فى الفعل ، يصدم القارىء الذى لا يقبل آراءه ، فيصف الكثير منها بأنها أشنع أنواع التضليل الميتافيزيقى . كذلك لا يمكننا أن ننكر أن فشته قد وقع ، ولا سيما فى مرحلته المتأخرة (التوكيدية) ، فى نفس الحبائل التى تحاول الفلسفة النقدية الكشف عنها ، فهو يقع آخر الأمر ضحية ميله إلى تشخيص التصورات والنظر إليها كما لو كانت هى ، لا نحن، التى تريد وتفعل . وتكون

---

(١) فيلسوف امريكى معاصر ، شغل طويلا منصب أستاذ الفلسفة بجامعتى كاليفورنيا ثم هارفارد . تأثر بفلسفة بيرس ووليم جيمس وجون ديوى ، وكذلك بالاتجاهات الرياضية الحديثة فى المنطق والتحليل الفلسفى وكان من اهدافه الرئيسية التوفيق بين الرياضة والفلسفة وايجاد اساس مشترك بينهما . (المترجم)

خاتمة مطافه المحزنة هى اتخاذه موقف (المثالى المطلق) ، الذى ينظر إلى الذات الفردية ، ومعها (اللاذات) التى تؤكدها الذات لأسباب عملية ، على أنها أوجه أو مظاهر لروح مطلقة أو ذات كبرى يقال إنها تشمل الواقع بأسره .

وهكذا ينتهى الأمر بفشته إلى محاولة الإمساك بفطيرته والتهامها . فهو يبدأ بأنا جزئى متناه يضع posits عالما يخدم أغراضه العملية ، وينتهى بإدماج الاثنين معا فى أنا مطلق يضمهما معا . وهكذا فإن الشيء فى ذاته الذى قال به كانت ، والذى سبق لفشته أن رفضه رفضا قاطعا، بوصفه آخر بقايا التوكيدية ، يعود إليه آخر الأمر كشبح لا يبارحه . والنتيجة أنه هو ذاته قد منح الميتافيزيقا التوكيدية فسحة جديدة من العمر أتاحت لها القضاء على كل مبرر لمذهبه فى أولوية العقل العملى . وهو إذ قضى على تمييز كانت بين الترنسندنتالى (المرتبط بالتجربة) والعالى (المتجاوز للتجربة) ، فقد أحال المذهب الذى بدأ فى صورة نقد ذاتى مشروع إلى « نقد أعلى » ممسوخ انتهى به آخر الأمر إلى الخلط بينه وبين الواقع ذاته .

ومع ذلك فمن الممكن ، إذا اقتفينا أثر أكثر مفسريه تحمسا له ، أعنى (جوشيا رويس Josiah Royce) ، أن نجد حتى فى هذا الحطام شيئا ينقذه — شيئا لا يعد مجرد خزعبلات ميتافيزيقية . فرغم قوة « مذهب الأنا » لدى فشته ، فإنه يدرك بوضوح الطابع الاجتماعى ، بل العرفى ، لكل نشاط إنسانى .

ولقد أدرك كانت ذاته أن ما نسميه « عقليا » فى أى ميدان هو ما نتصوره مشتركا بيننا وبين آخرين مثلنا . فنحن لا نتصور أنفسنا عمليا على أننا نشتغل وحدنا ، ولا ننظر إلى معاييرنا على أنها مقتصرة علينا ، وبالاختصار ، ففى كل مهمة نضطلع بها ، سواء أكانت شيئا نسميه فعلا أخلاقيا أو بحثا علميا ، ننظر إلى أنفسنا على أننا مقيدون بمعايير « موضوعية » أو مشتركة بين الأشخاص ، يلتزم بها الآخرون مثلما نلتزم نحن بها . ولو لم نفترض أن الآخرين موجودون مثلنا ، لما استطعنا الحديث عن معايير

موضوعية على الإطلاق . ولو لم نفترض أن ثمة مجتمعاً من الكائنات المماثلة لنا والراغبة فى الالتزام بهذه المعايير ، لما استطعنا القول بأن أى كائن عاقل ملزم بالأعتراف بهذه المعايير . فما قيمة الحديث عن (الحقوق) و (الواجبات) بل ما قيمة الحديث على اطلاقه ، إن لم أكن أفترض أن عالمى عالم مشترك للفعل ، يندمج فيه آخرون مثلى ، وذلك لأسباب مماثلة لأسبابى ؟ وهكذا فرغم أن أحداً غيرى لا يستطيع القيام بدلا منى بعملية التأكيد الخاصة فى (my position) ، فما زلت مضطرا إلى النظر إلى القواعد التى أختار بها أن أحيا على أنها قواعد مشتركة بين الأشخاص أو الذوات .

لا مفر لأحد ، إذن ، من أن ينظر الى عالمه على أنه عالم إجتماعى ، وإلى أناه على أنه ينتمى إلى مجتمع من (الأنوات) (egos) أوسع نطاقا .
وربما لم يكن هذا (معطى) كاللون الأصفر أو طعم الثوم ، ولكنه مع ذلك وجه ضرورى لتفكيرنا وفعلنا بوصفنا موجودات اجتماعية . فلو نحينا جانبا كل الادعاءات لقلنا إذن أن ما نسميه بالعالم المشترك هو كثرة من (الأنوات) ، أو ينطوى على الأنوات من أمثالنا ، وهى كثرة تصدر تأكيدات مشتركة ، وتعد نفسها مسئولة عن قواعد مشتركة للفكر والعمل .
وليس هناك ، من وجهة نظر فشته ، سوى خطوة واحدة بين هذا القول وبين افتراض (أنا أعظم) يريد هذا العالم المشترك وهذه الحياة المشتركة من خلالنا . ولاشك فى أننا لسنا ملزمين بأن نخطو هذه الخطوة ، ولكن كثيراً من الناس فى جميع العصور قد خطوها . وهى فى رأيهم ضرورية لإضفاء الحقيقة على المبادىء المشتركة التى نعد أنفسنا مسئولين عنها .

(النص)

والنص التالى مختار من الأقسام الثلاثة الأولى من كتاب فشته :

« مبادىء النظرية العامة فى العلم »*

* ترجمه الى الانجليزية ا . ا . كروجر A. E. Kroeger ، لندن ، مطبعة Trubner & Co. ١٨٨٩ ، ص ٦٣ — ٧٣ ، ٧٥ — ٧٨ ، ٧٩ — ٨٤ .
وعنوان الاصل الالمانى هو :
Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,
وقد طبع لاول مرة سنة ١٧٩٤ .

• القسم الأول : المبدأ الأول الأساسى غير المشروط على الإطلاق

علينا أن نبحث عن المبدأ المطلق الأول ، والأساسى غير المشروط على أى نحو ، المعرفة البشرية . ولكى يكون هذا مبدأ أول مطلقا ، فلا يمكن أن يقبل البرهنة عليه أو تحديده .

هذا المبدأ ينبغى أن يعبر عن ذلك الفعل Thathandlung الذى لا يحدث ولا يمكن أن يحدث ، بين التحديدات التجريبية لوعينا ، وإنما يكون هو أساس وعينا ، وهو وحده أول ما يجعل هذا الوعى ممكنا . والأمر الذى يخشى منه عند تصور هذا الفعل ليس هو ألا يفكر المرء فيما ينبغى أن يفكر فيه ، بقدر ما هو أن يفكر فيما لا ينبغى له التفكير فيه . وهذا يحتم علينا تأمل ما قد يعد مؤقتا فعلا كهذا ، وتجريده من كل مالا ينتمى فعلا إليه .

هذا الفعل ، الذى ليس بالواقعة ، التجريبية للوعى ، لا يمكن أن يتحول ، حتى عن طريق هذا التأمل التجريدى إلى واقعة للوعى ؛ ولكننا نستطيع عن طريق هذا التأمل التجريدى أن ندرك ما يلى : إن هذا الفعل ينبغى بالضرورة أن يعد أساس كل وعى .

وإن القوانين[1] التى ينبغى بالضرورة أن يعد هذا الفعل تبعا لها أساسا للمعرفة البشرية ، أو بعبارة أخرى ، تلك القواعد التى يسير ذلك التأمل التجريدى تبعا لها ، لم تثبت صحتها بعد ، ولكننا سنفترض ضمنا ، وبصفة مؤقتة ، أنها معروفة متفق عليها . وسوف نستنبطها ، أثناء سيرنا ، من ذلك المبدأ الأساسى الذى لا يصح إثباته إلا إذا كانت هى صحيحة . وفى هذا حقا دور ، ولكنه دور لا مفر منه . ولما كان دورا لا مفر منه ، ومعترفا به فعلا ، فإنه يحق لنا الإهابة بجميع قوانين المنطق العام فى وضع هذا المبدأ الأساسى الأعلى .

---

(١) قوانين المنطق العام .

وعلينا أن نبدأ ، عند القيام بهذا التأمل التجريدى ، من قضية يسلم بها الجميع دون جدال . ولا شك أن ثمة قضايا عديدة كهذه . وسنختار منها تلك التى تبدو فى نظرنا أقرب الجميع إلى تحقيق الغرض الذى نرمى إليه .

ولابد عند قبول هذه القضية من قبول الفعل الذى نعتزم أن نتخذه أساسا لكل نظرية العلم لدينا ؛ ولابد أن يوضح التأمل أن هذا الفعل يُقبل بمجرد قبول القضية . وهكذا سنتناول أية واقعة من وقائع الوعى التجريبى يُعترف بأنها قضية لها مثل هذه الصحة ، ونعزل عنها واحدا بعد الآخر من تحديداتها التجريبية ، حتى لا يتبقى فيها إلا مالا ينطوى على شىء يُعزل أو يجرد .

والقضية التى سنتناولها من هذا النوع هى : ا هى ا . (وهى تعادل ا = ا ، لأن هذا هو معنى الرابطة المنطقية) . فصحة هذه القضية معترف بها من الجميع دون أى تردد . والكل يقرون بيقينيتها ووضوحها التام .

فإذا ما طلب أحد برهانا على يقينيتها ، فلن يأتى أحد بمثل هذا البرهان ، بل سيقول : إن هذه القضية يقينية فحسب ، أى دون أى أساس آخر ؛ وهو إذ يقول هذا ، يعزو إلى نفسه القدرة على تأكيد (setzen) شىء على نحو مطلق .

وأنت حين تؤكد يقينية القضية السابقة فى ذاتها ، لا تؤكد أن ا موجودة ، إذ أن القضية ا هى ا لا تعادل على الإطلاق القضية : ا موجودة ، أو : توجد ا . (إذ أن تأكيد الوجود دون محمول يختلف كل الاختلاف عن تأكيده مع محمول) . ولو فرضنا أن ا تعنى مكانا منحصرا بين خطين مستقيمين ، فعندئذ تكون القضية ا هى ا صحيحة رغم ذلك ، وإن كانت القضية « ا موجودة » كاذبة ، إذ أن مثل هذا المكان محال .

ولكنك تؤكد بهذه القضية مايلي. إذا كانت ا موجودة، فإن ا موجودة وإذن فمسألة كون ا موجودة أو غير موجودة، لا تتأثر هنا أصلا. ومحتوى القضية لا يُبحث هنا على الإطلاق، بل إن موضع البحث هو صورتها فحسب. والمسألة ليست ذلك الموضوع الذي تدور معرفتك حوله، بل ما تعرفه عن أي موضوع ما. وإذن فالشيء الوحيد الذي يؤكد في هذه القضية هو الارتباط الضروري بصفة مطلقة بين ا و ا. وسوف نرمز إلى هذا الارتباط بالحرف س.

أما بالنسبة إلى ا ذاتها فإنا لم نؤكد شيئا بعد.

وهكذا يظهر السؤال التالي: تحت أي الشروط تكون ا موجودة؟ إن س على الأقل توجد في الأنا، وتؤكد من خلال الأنا، إذ أن الأنا هو الذي يؤكد القضية السابقة، وبذا يؤكدها عن طريق س بوصفها قانوناً، ومن ثم وجب أن تكون س هذه، أو هذا القانون، معطاة للأنا ؛ ولما كانت تؤكد على نحو مطلق، ودون أي أساس آخر، فلا بد أن تكون معطاة للأنا عن طريق ذاته.

ولكنا لا نعلم إن كانت ا تؤكد (Gesetzt)، ولا كيف تؤكد ؛ ولكن لما كان المقصود من س هو أن تعبر عن ارتباط بين تأكيد غير معروف لـ ا (ا الأولى في القضية ا هي ا) وتأكيد لـ ا نفسها، وهو تأكيد مطلق في الحالة الأخيرة بناء على التأكيد الأول، فالنتيجة هي أن ا تؤكد، على الأقل بقدر ما يؤكد هذا الارتباط، في الأنا ومن خلاله، مثل س — ذلك لأن س لا تكون ممكنة إلا في ارتباطها بـ ا. ولكن الأنا هو الذي يؤكد س ؛ وإذن فالأنا هو الذي يؤكد ا أيضا، بقدر ما ترتبط بها س.

وفي القضية السابقة ترتبط س بـ ا التي تحتل فيها موقع الموضوع

المنطقى ، وكذلك بـ ا التى تحتل فيها موقع المحمول ، إذ أن س هى التى تجمع بينهما . وإذن فكلتاهما ، بقدر ما تؤكد (Gesetzt) ، تؤكد فى الأنا ؛ كما أن ا المحمول تؤكد تأكيدا مطلقا إذا ما أكدت الأولى . ومن هنا فمن الممكن التعبير عن القضية السابقة على النحو الآتى : إذا أكدت ا فى الأنا، فإنها تؤكد [أو توضع] ، أى تكون .

وهكذا يؤكد الأنا عن طريق س : أن ا موجودة بصفة مطلقة بالنسبة إلى الأنا المؤكد ، وأنها موجودة لا لشىء إلا لأنها مؤكدة فى الأنا ، أو أن فى الأنا شيئا يظـــل دائما على ما هو عليه ، وبذلك يتمكن من أن يربط أو يؤكد ؛ ومن ثم فمن الممكن أيضا التعبير عن س المؤكدة تأكيدا مطلقا على النحو الآتى : أنا = أنا ، أو : « أنا أكون أنا » .

وهكذا وصلنا إلى القضية أنا أكون لا بوصفها تعبيرا عن فعل ، وإنما على الأقل بوصفها تعبيرا عن واقعة .

ذلك لأن س مؤكدة بصفة مطلقة ، وهذه واقعة للوعى التجريبى كما يتبين من القضية المعترف بها . ولكن معنى س يساوى « أنا أكون أنا » ، ومن هنا فإن هذه القضية مؤكدة على نحو مطلق .

غير أن « أنا أكون أنا » لها معنى مختلف كل الاختلاف عن أن ا هى ا . إذ أن القضية الأخيرة لا يكون لها محتوى إلا بناء على شرط معين ، أى إذا أكدت ا . ولكن القضية « أنا أكون أنا » صحيحة على نحو مطلق غير مشروط ، مادامت معادلة لـ س ، وهى صحيحة لا من حيث صورتها فحسب ، ولكن من حيث محتواها أيضا . وفيها يؤكد الأنا لا بناء على شرط ، بل على نحو مطلق ، مع محمول المساواة للذات ، وهكذا فإن الأنا يؤكَّد ، ويمكن التعبير عن القضية أيضا على هذا النحو : أنا أكون .

هذه القضية ، أنا أكون لا تقوم حتى الآن إلا على واقعة ، وليست لها سوى صحة واقعة . فلكى تكون « ا = ا » (أوس) يقينية ، ينبغى أن تكون « أنا أكون » يقينية بدورها . على أن من وقائع الوعى التجريبى أننا مضطرون إلى النظر إلى س على أنها يقينية على نحو مطلق ، وإذن « فأنا أكون » يقينية بدورها ، إذ أنها أساس س . وهذا يستتبع أن أساس تفسير جميع وقائع الوعى التجريبى هو الآتى :

قبل كل تأكيد (setzen) فى الأنا ، ينبغى أن يؤكد الأنا ذاته .

* * *

إن فى القضية ا = ا حكما . غير أن كل حكم (urtheilen) فعل للذهن البشرى ، إذ أن له جميع شروط هذا الفعل فى الوعى التجريبى ، الذى ينبغى أن نفترض مقدما كونه معروفا ، ومسلما به ، حتى نتقدم بتفكيرنا . على أن هذا الفعل مبنى على شىء ليس له أساس أعلى ، أى س أو أنا أكون .

وعلى ذلك فما يؤكد posited على نحو مطلق ، وما يكون مبنيا على ذاته ، هو أساس فعل معين (وستكشف لنا نظرية العلم بأسرها أنه أساس كل فعل) للذهن البشرى ، ومن هنا كان طابعه الخالص ، وهو الطابع الخالص للفعل فى ذاته ، مجردا تماما من شروطه التجريبية الخاصة .

وإذن فتأكيد الأنا لذاته هو الفعل الخالص للأنا : فالأنا يؤكد ذاته ، والأنا ، لهذا السبب ، هو مجرد تأكيد ذاته . وبالعكس ، فإن الأنا يكون ويؤكد وجوده ، لمجرد كونه موجودا . فهو الفعل وحاصل الفعل معا ، والفاعل ونتيجة الفاعلية معا ، والنشاط والفعل متحدين ، ومن هنا فإن أنا أكون تعبر عن فعل Thathandlung ، وهو الفعل الوحيد الممكن ، كما ستكشف لنا نظرية العلم بأسرها بالضرورة .

القسم ٢ — المبدأ الأساسى الثانى المشروط بمقتضى محتواه

لا يمكن البرهنة على المبدأ الأساسى الثانى ، لنفس السبب الذى لم يمكن من أجله البرهنة على المبدأ الأول . وعلى ذلك فنحن نبدأ فى هذه الحالة أيضا من واقعة للوعى التجريبى على النحو ذاته .

ولاشك فى أن كل شخص على استعداد للاعتراف بيقينية القضية لا ا ليست هى ا (A nicht = A —) ، ولا يكاد يتوقع من أحد أن يطلب عليها برهانا .

ومع ذلك ، فإذا كان مثل هذا البرهان ممكناً ، فلا بد فى مذهبنا هذا . أن يُستنبط من القضية ا = ا .

غير أن هذا البرهان مستحيل . فلنتصور ، على أحسن الفروض ، أن القضية السابقة تعادل لا ا هى لا ا (وبذلك تكون لا ا مساوية لـ ص التى تؤكَّد فى الأنا)، وأن معنى قضيتنا هذه قد أصبح الآن ، نتيجة لذلك ، هو: إذا أكد عكس ا ، فإنه يؤكد ؛ ففى هذه الحالة لا نكون قد أكدنا سوى نفس الارتباط (س) الذى وصلنا إليه فى القسم الأول ، وبدلا من أن تكون قضيتنا « لا ا ليست هى ا » مستمدة من ا = ا ، فإنها عندئذ تكون هى هذه القضية ذاتها . . . وهنا يغفل تماما السؤال الرئيسى ، وهو : هل يؤكد عكس ا ، وتحت أى شرط من صورة الفعل البحت يؤكد ؟(1) إن هذا الشرط ينبغى أن يكون مستمداً من القضية ا = ا ، إذا كانت قضيتنا الثانية هذه قضية مستمدة . ولكن كيف يمكن أن تتضمن القضية ا = ا ، التى لا تنطوى

---

(1) Unter welcher Bedingung der Form der blossen Handlung

إلا على صورة التأكيد ، صورة التأكيد العكسى Gegensetzen [1] أيضاً ، الذى هو مقابل الأولى وعكسها ؟ لابد إذن أنها غير مشروطة تؤكد عكسيا على نحو مطلق بدورها ، أى أن لا ا تؤكد بما هى كذلك لمجرد كونها تؤكَّد .

وعلى ذلك ، فكما أن القضية لا ا ليست هى ا تحدث قطعا ضمن وقائع الوعى التجريبى ، فإنه يحدث ضمن أفعال الأنا تأكيد عكسى ، وهذا التأكيد العكسى ممكن على نحو مطلق غير مشروط ، من حيث صورته ، وهو فعل Handlung ليس له أساس أعلى . . .

وعن طريق هذا الفعل Handlung المطلق يؤكد العكس ، من حيث هو مجرد عكس . وكل عكس ، بما هو مجرد عكس ، لا يكون إلا بفضل فعل مطلق للأنا . وليس له أى أساس عدا ذلك .

فالعكس عامة لايعدو أن يكون مؤكَّداً من خلال الأنا .

ولكن تأكيد أى « لا ا » يحتم تأكيد ا . ومن هنا فإن فعل التأكيد العكسى هو أيضاً ، ومن وجهة نظر أخرى ، مشروط فمجرد كون "فعل ممكنا يتوقف على فعل آخر ، ومن ثم فإن الفعل فى محتواه ، من حيث هو فاعلية على الإطلاق ، مشروط ؛ وهو فاعلية ein Handeln بالنسبة ein Handeln إلى فاعلية أخرى أما كون الفعل قد حدث على هذا النحو ، لا على نحو آخر ، فهو أمر غير مشروط ، أى أن الفعل من حيث الصورة (أى من حيث "الكيف" das wie ، غير مشروط . (فالتأكيد العكسى Das Entgegenaetzen لا يكون ممكنا إلا بشرط وحدة الشعور بالتأكيد والتأكيد العكسى ، إذ

---

(١) يلاحظ أن اللفظ اشتقاقيا يحمل معنى التأكيد العكسى ، بينما يعنى عادة العكس أو التضاد أو التقابل فحسب ، وقد ترجم فى النص حسبما يقتضيه السياق .

لو لم يكن الشعور بالفعل الأول مرتبطا بالشعور بالثانى ، لما كان التأكيد الثانى تأكيدا عكسيا ، بل لكان تأكيداً مطلقا . وهو لا يغدو تأكيداً عكسياً إلا من خلال علاقته بتأكيد) .

ونحن إلى الآن لم نتحدث إلا عن الفعل من حيث هو مجرد فعل ، أى عن « نوع » الفعل . فلنختبر الآن ناتجه ، وأعنى به « لا ا » .

فى لا ا يمكننا أن نميز بين صورة ومادة . أما الصورة فهى التى تقرر كونها ضداً gegentheil ؛ وأما المادة فتقرر كونها عكس شىء محدد (هو ا) ، أى كونها ليست هذا الشىء المحدد .

وتتحدد صورة لا ا عن طريق الفعل فحسب ، وهى « ضد » لأنها نتيجة تأكيد عكسى gegensetzen ؛ أما مادتها فتتحدد بواسطة ا : فهى ليست ماتكونه ا ، وماهيتها كلها تنحصر فى كونها ليست ماتكونه ا . فكل ما أعنيه عن لا ا هو أنها ضد ا . أما كنه ذلك الذى أعلم عنه هذا ، فذلك ما لا يتسنى لى معرفته إلا عن طريق معرفة ا .

والأصل أن الأنا وحده هو الذى يؤكد ، وهو وحده الذى يؤكد على نحو مطلق (القسم الأول) . ومن ثم فإن أى تأكيد عكسى مطلق لا يمكن إلا أن يشير إلى الأنا . ونحن نطلق على عكس الأنا اسم اللاأنا .

وكما يُسلم بالقضية «لا ا ليست هى ا» على نحو غير مشروط بوصفها واقعة فى الوعى التجريبى ، فكذلك يؤكد اللاأنا بوصفه العكس المطلق للأنا . وكل ما قلناه من قبل بشأن التأكيد العكسى عامة ، يستنبط من هذا التأكيد العكسى الأصلى ، ومن ثم فهو يسرى عليه ؛ وإذن فهو غير مشروط فى صورته ولكنه مشروط فى مادته . وهكذا نجد المبدأ الثانى لكل المعرفة البشرية :

فكل ماينتمى إلى الأنا ، لابد أن ينتمى ضده إلى اللاأنا .

* * *

وبإجراء نفس التجريد الذى أجريناه على القضية الأولى، على هذه القضية، نحصل على القضية المنطقية « ا ليست هى ا » ، التى ينبغى أن أسميها قضية التأكيد العكسى . هذه القضية ، أولا ، لا يمكن حتى الآن تحديدها على النحو الصحيح ، أو التعبير عنها فى صيغة ، وذلك لسبب سنذكره فى القسم المقبل .

وبالتجريد من الفعل المحدد للحكم المتضمن فى هذه القضية ، والنظر المجرد إلى صورة استخلاص اللاوجود من الوجود المؤكد عكسيا ، نحصل على «مقولة السلب » ، وهذا أيضاً لا يمكن إيضاحه بأسباب حتى القسم المقبل .

القسم الثالث — المبدأ الثالث الأساسى المشروط بمقتضى صورته .

إن كل خطوة نسيرها فى علمنا تقربنا من النقطة التى يصبح فيها كل شىء مبرهنا عليه . ففى المبدأ الأول كان ينبغى ألا يبرهن أو أن يتسنى البرهنة على شىء ؛ وفى الثانى، كان فعل التأكيد العكسى هو وحده غير القابل للبرهنة . ولكن ما أن أكد هذا الفعل العكسى بصورته المجردة تأكيداً مطلقاً ، فقد برهن بدقة على أن العكس ينبغى أن يكون لا أنا . أما المبدأ الثالث فكله تقريبا قابل للبرهان ، إذ أنه ليس مشروطا فى مادته ، كالثانى ، وإنما فى صورته فحسب ، وهو فضلا عن ذلك مشروط فى صورته بالقضيتين السابقتين .

ومعنى كونه مشروطا فى صورته ، هو أن القضيتين السابقتين هما اللتان تكونان مشكلة الفعل التى يثيرها ذلك المبدأ ، ولكنهما لا تأتيان بحل لهذه المشكلة . إذ الحل ناتج عن فعل مطلق غير مشروط للعقل .

فنحن إذن نبدأ باستنباط ، ثم نمضى أبعد مايمكننا المضى . فإذا مابلغنا

نقطة لانستطيع المضى بعدها ، فسوف يكون علينا أن نهيب بهذا الفعل المطلق .

فبقدر مايؤكد اللا أنا ، لايؤكد الأنا ، إذ أن اللاأنا يلغى الأنا تماما .

على أن اللاأنا يؤكد فى الأنا ، لأنه يؤكد عكسيا فى مقابله ، وكل تأكيد عكسى يفترض مقدما هوية الأنا .

وإذن فالأنا لا يؤكد فى الأنا بقدر مايؤكد فيه اللاأنا .

٢ — ولكن لا يمكن تأكيد اللاأنا إلا بقدر مايؤكد فى الأنا (أى فى الوعى القائم على الهوية) أنا يكون اللاأنا هو تأكيده العكسى المقابل .

وإذن فبقدر ما يؤكد اللا أنا فى الأنا، لابد أن يؤكد الأنا بدوره فيه .

٣ — ومع أن كلا من نتيجتى القضيتين ١ و ٢ عكس الأخرى ، فإن كلتيهما مستمدة من المبدأ الأساسى الثانى، وعلى ذلك فهذا المبدأ الثانى معاكس لذاته ويلغى ذاته .

٤ — ولكنه يلغى ويرفع ذاته بقدر ما يعمل المؤكد عكسيا على إلغاء المؤكد ، أى بقدر مايكون هذا المبدأ صحيحا .

وإذن، فهو لايلغى ذاته. فالمبدأ الأساسى الثانى يلغى ذاته ولا يلغى ذاته .

٥ — فإذا كان هذا حال المبدأ الثانى،فلا بد أن يكون أيضا حال المبدأ الأول . فهذا المبدأ الأول يلغى ذاته ولا يلغى ذاته ، إذ أنه :
إذا كان الأنا = الأنا ، فكل ما يؤكد فى الأنا يؤكد .
ولكن المبدأ الثانى يتعين أن يؤكد وألا يؤكد فى الأنا .

وإذن فالأنا ليس هو الأنا ، وإنما الأنا هو اللاأنا واللاأنا هو الأنا .

كل هذه النتائج قد استنبطت من المبادىء المقررة وفقا لقوانين الفكر التى افترضنا مقدما صحتها ، وعلى ذلك فلا بد أن تكون صحيحة ولكن إذا كانت صحيحة ، فإن هذا يؤدى إلى إلغاء هوية الوعى ، وهى الأساس الوحيد المطلق لمعرفتنا ، وهذا يحدد مشكلتنا . فعلينا أن نجد س تتيح صحة هذه النتائج كلها ، دون قضاء على هوية الوعى .

١ — ولما كانت الأضداد الواجب توحيدها موجودة فى الأنا بوصفه وعيا ، فلا بد أن تكون س بدورها فى الوعى .

٢ — والأنا واللاأنا معا ناتجان عن أفعال أصيلة للأنا ، والوعى ذاته ناتج عن هذا النوع للفعل الأصيل الأول للأنا ، أى لتأكيد الأنا لذاته .

٣ — ولكن نتيجتينا السابقتين تدلان على أن الفعل الذى يكون اللاأنا ناتجه ، أى التأكيد العكسى ، ليس ممكنا على الإطلاق دون س . وإذن فلا بد أن تكون س ذاتها ناتجة عن فعل أصيل للأنا . أى لابد أن يكون هناك فعل للذهن البشرى = ص ، يكون ناتجه هو س .

٤ — وتتحدد صورة هذا الفعل ص على أساس المشكلة السابقة، فعليه أن يكون توحيداً للضدين (الأنا واللاأنا) دون أن يلغى أحدهما الآخر . أى أن من الواجب جلب الضدين معا فى هوية الوعى .

٥ — ولكن المشكلة لا تحدد كيف ، أى بأية طريقة ، يتحدان : بل لا توحى بها على الإطلاق . فعلينا إذن أن نجرى تجربة ، ونتساءل . كيف يمكن التفكير فى ا ولا ا ، أى فى الوجود واللاوجود، والإيجاب والسلب معا ، دون أن يلغى كل منهما الآخر ؟

٦ — لا يُتوقع من أحد أن يجيب عن هذا السؤال إلا على النحو الآتى : لابد أن يحد (einschränken) كل منهما الآخر . فإذا كان هذا الجواب

صحيحا ، فإن الفعل ص هو حد الضدين كل عن طريق الآخر ، ويكون معنى س هو الحدود (die Schranken) .

٧ — على أن فكرة الحدود تتضمن أكثر من س المطلوبة ، إذ هى تنطوى أيضا على مفهومى الإيجاب والسلب ، الواجب التوحيد بينهما . وإذن ، فلكى نصل إلى س خالصة ، ينبغى أن نقوم بتجريد آخر .

٨ — ومعنى أن يحد شىء هو إلغاء إيجابيته بالسلب لا إلغاء تاما ، وإنما إلغاء جزئيا . وإذن ففكرة الحدود تتضمن ، إلى جانب فكرتى الإيجاب والسلب ، فكرة القابلية للانقسام (أى القابلية للاتصاف بصفة الكم عامة ، لا الكم المحـــدد) . وهذه الفكرة هى س المطلوبة ، ومن هنا ، فعن طريق الفعل ص ، يؤكد الأنا وكذلك اللاأنا بوصفهما قابلين للانقسام .

٩ — إن الأنا ، وكذلك اللاأنا ، يؤكدان بوصفهما قابلين للانقسام، إذ لا يمكن أن يعقب الفعل ص فعل التأكيد العكسى ، إذ تبين أن فعل التأكيد العكسى هو فى ذاته مستحيل ؛ كما لا يمكنه أن يسبق هذا الفعل ، إذ أن الفعل ص لا يحدث إلا لكى يجعل فعل التأكيد العكسى ممكنا ؛ والقابلية للانقسام ليست سوى شىء قابل للانقسام . ومن ثم فإن الفعل ص وفعل التأكيد العكسى يحدثان كل منهما فى الآخر ومع الآخر؛وكلاهما نفس الفعل . وهما لا يتميزان إلا بالفكر . وإذن فعن طريق تأكيد لا أنا فى مقابل الأنا ، يؤكد الأنا واللا أنا معا بوصفهما منقسمين .

فلنر الآن إن كان الفعل الذى وصلنا إليه ها هنا قد حل المشكلة بالفعل ووحد الأضداد .

إن النتيجة الأولى تتحدد الآن على النحو التالى . فالأنا لا يؤكد فى الأنا

عن طريق تلك الأجزاء من الواقع التي يؤكد بها اللاأنا . فذلك الجزء من الواقع الذي يعزى إلى اللاأنا ، يلغى في الأنا .

هذه القضية ، في صورتها الحالية ، لا تناقض النتيجة الثانية : فبقدر ما يؤكد اللاأنا ، ينبغي أيضا أن يؤكد الأنا ، إذ أنهما معا يؤكدان بوصفهما منقسمين من حيث حقيقتهما .

والآن فقط يمكنك أن تقول عن إحداهما أنه شيء ما . إذ أن الأنا المطلق في المبدأ الأساسي الأول ليس « شيئا » (أي ليس له ، ولا يمكن أن يكون له محمول) ؛ وإنما هو لا يعدو أن يكون ما هو عليه . ولكن كل واقع reality إنما يكون في الوعي ، ومن هذا الواقع ينسب إلى اللاأنا ذلك الجزء الذي لا ينبغي أن ينسب إلى الأنا ، والعكس بالعكس . فكلاهما شيء ما . واللاأنا هو ما لا يكونه الأنا ، والعكس بالعكس . وفي مقابل الأنا المطلق ، يكون اللاأنا لا شيء مطلقا (ولكنه لا يمكن أن يوضع في مقابل الأنا المطلق إلا بقدر ما يكون موضوعا للتمثل ، كما سنرى فيما بعد) ؛ ففي مقابل الأنا المنقسم ، يكون اللاأنا كمية سالبة .

وهكذا يتعين على الأنا أن يكون مساويا لذاته ، وأن يكون مع ذلك مضادا لذاته . ولكنه مساو لذاته فيما يتعلق بالوعي ؛ وفي هذا الوعي يؤكد الأنا المطلق بوصفه غير منقسم . ويؤكد الأنا ، الذي يقابله اللاأنا ، بوصفه منقسما . وهكذا تتحد كل الأضداد في وحدة الوعي . إذ أن الأنا ذاته ، بقدر ما يكون هناك لا أنا مقابل له ، يكون فيها متقابلا للأنا المطلق ؛ وذلك هو الاختبار الذي يدل على أن مفهوم القابلية للانقسام ، الذي تم وضعه ، هو المفهوم الصحيح .

وعلى أساس افتراضنا الأول ، الذي لا يمكن إثباته إلا بالانتهاء من المعرفة ، لا يمكن أن يكون هناك سوى مبدأ واحد مطلق غير مشروط ومبدأ واحد مشروط في محتواه ، ومبدأ واحد مشروط في صورته . وإذن

فلا يمكن أن يكون ثمة مبدأ آخر . فقد استنفد كل ما هو مؤكد على نحو مطلق غير مشروط ، وأستطيع أن أعبر عن الكل بهذه الصيغة :

أنا أؤكد فى الأنا لا أنا قابلاً للانقسام مقابل أنا قابل للانقسام .

وليس فى وسع أية فلسفة أن تمضى إلى ما وراء هذه المعرفة ، وإنما ينبغى أن تصل إليها كل فلسفة دقيقة ، فتصبح بذلك نظرية للعلم . وكل ما يمكن أن يحدث بعد ذلك فى نسق الذهن البشرى ينبغى أن يكون قابلا للاستنباط مما أثبتناه ها هنا .

* * *

الفصل الرابع

الديالكتيك والتاريخ

ج . ف . ف . هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

يُنظر إلى فلسفة هيجل عادة على أنها القمة التي بلغها تطور المثالية التالية لكانت في ألمانيا . وهذه الفلسفة هي قطعا من أقوى المذاهب الفكرية تأثيراً في القرن التاسع عشر . فمن غير هيجل ، يستحيل تصور ماركس ؛ وعلى ذلك فمن الصعب بدونه تخيل الخلافات الإيديولوجية السائدة في عصرنا الحالي . ولكن هيجل كانت له آثار أخرى عديدة بعيدة المدى في الفكر الحديث ، وهي آثار لا تقتصر على ميدان الفلسفة ، بل تشمل النظريات الاجتماعية والتاريخ والتشريع . ولقد كنا على وشك القول بأن الميدان الوحيد الذي لم يكن لتفكير هيجل فيه أثر هو ميدان العلوم الفيزيائية ، ولكن هذا غير صحيح ، إذ أن علماء الفيزياء أنفسهم في روسيا ينبغي عليهم أن يشيدوا بالديالكتيك الهيجلي كما صاغه ماركس .

وليس من السهل أن يقدر المرء فلسفة هيجل حق قدرها ، إذ أن الآراء لم تختلف حول فلسفة رئيسية بقدر ما اختلفت حول فلسفته . فالبعض ينظر إليه كما نظر القديس توما الأكويني إلى أرسطو ، على أنه هو « الفيلسوف » الذي أتى بمذهب رحب يسع في داخله كل الفلسفات السابقة الضيقة النطاق . والبعض الآخر يعده « الخطأ الأكبر » الذي ارتكب في تاريخ الفلسفة . وفي هذا غرابة بحق ، إذ أن كتابة هيجل تتصف بأسلوب لا شخصي لا يقل في جفافه عن أي كتاب في التقويم الفلكي . وليس في هيجل ، من حيث هو إنسان ، أي جانب طريف ، إذ يبدو أن الهدف الوحيد لحياته

كان القيام بدور كاتم سر « المطلق » . ولكن إذا لم يكن فى الرجل ذاته من الصفات ما يجذب المرء إليه كثيراً أو ينفّره منه كثيراً ، فإن ضخامة تأثيره كانت أمراً لا شك فيه . وقد ينفر المرء من فلسفته ، ولكن أحداً لا يملك أن يتجاهلها .

ولقد وصف هيجل كتاباته بأنها « محاولة لجعل الفلسفة تنطق بالألمانية » ولو صح هذا ، لكانت تلك لغة ألمانية لم ينطق بها أحد قبله . ولقد وصف البعض كتابة هيجل بأنها « حبلى » ، وهو وصف لا بأس به : فهيجل لا يقدم إلينا النتيجة النهائية قط ، بل يظل دائماً ثمة وصف آخر ينبغى إطلاقه ، ومنظور جديد ما ينبغى النظر إلى أية فكرة من خلاله . والنتيجة هى أن قراءة هذه الكتابات ليست هينة . فكتابة هيجل مركزة ، مدققة ، متقنة ، مثقلة بالمعانى . ونادراً مايقول مايعنيه ، أو يعنى ما يبدو أنه يقول . فالوصف هو فى رأيه ماهية الحقيقة . والنتيجة هى أن الناقد المجهد ييأس آخر الأمر من أن يقول عنه شيئاً لا يكون باطلا ، أو لا يكون مضللا — والصفة الثانية لا تختلف كثيراً فى رأى هيجل عن الأولى . ومع ذلك فإن أسلوبه الذى يغلب عليه اللون الرمادى الباهت ، له سحره الغريب ، وعندما ننتهى من قراءته ، يكون قد فتح أمامنا ، على نحو ما ، آفاق عالم فلسفى . وإذا كانت الأشياء فى ذلك العالم لا تتحرك على طريقتها المعتادة ، فإنها مع ذلك تتحرك ، والبراعة إنما تكون فى تعلم طريقة رؤيتها

وتظهر فى فلسفة هيجل أول محاولة كاملة للنظر إلى جميع المشاكل والتصورات الفلسفية ، ومنها تصور العقل ذاته ، من خلال منظور تاريخى فى أساسه . فليس لأية فكرة ، فى نظر هيجل ، معنى ثابت ، وليس لصورة الذهن صحة أزلية ثابتة . ولقد نظر معظم الفلاسفة السابقين ، وضمنهم كانت ، إلى الطبيعة والذهن من وجهة نظر المقولات والقوانين السكونية التى تفرض أزلا ، ويعاد فرضها ، على الكثرة المتغيرة من الأشياء الجزئية .

وتصور كانت الذهن على أنه قوة فاعلة إيجابية مشكلة ، غير أن مقولات الذهن وأوامر العقل العملى ليست فى رأيه معرضة للتغير . أما هيجل فينظر إلى كل شىء — ما عدا فلسفته هو ، على الأرجح — من منظور التاريخ . ولقد نظر الفلاسفة السابقون عليه إلى ما هو جزئى على أنه ، بما هو جزئى ، غير قابل للفهم . وكانت كل معرفة فى نظرهم متعلقة بالكليات ، والمعرفة الفلسفية هى أعم المعارف كلها . أما هيجل فقد نظر إلى الخاص أو الجزئى وحده على أنه هو الذى ينبغى أن يفهم ، وإن كان قد رأى أنه لا يمكن أن يُفهم فهماً كاملا إلا إذا تأملناه فى علاقته بكل شىء آخر . وكل ما هو جزئى هو ، من غير علاقاته ، « مجرد جزئى » ، وبالتالى مجرد تجريد آخر . وإذا تأملنا الجزئى عينيا كما هو فى حقيقته ، لما كان له وجود إلا فى علاقاته بكل ما يحيط به . وفى مثل هذا الفهم للجزئى ، لا يعود منظوراً إليه على أنه « جوهر » أو « شىء » ، ويصبح عملية حادثة دائمة التغير . ولهذا السبب كان « الوعى التاريخى » هو وحده الذى يدرك الواقع كما هو ، أى من حيث هو عملية صيرورة .

ففلسفة هيجل إذن فلسفة تغير ، شأنها شأن تفكير هرقليطس ، الفيلسوف القديم السابق على سقراط . والذى كان هيجل شديد الإعجاب به . ومع ذلك فبين الاثنين فوارق هامة . فهرقليطس يرى أن « الدوامة هى السائدة » ، غير أن الاستعارة توحى بأن هرقليطس ، مثله مثل معظم الفلاسفة اليونانيين الآخرين ، قد اعتقد بأن التغير خاضع لمبدأ عاقل (لوجوس) أو قانون هو ذاته ثابت لا يتغير . أما هيجل فقد نظر إلى التاريخ على أنه يعنى التطور ، وكل عملية تاريخية هى شىء جديد تحت الشمس ، وليس ثمة شىء مشابه تماما لأى شىء سابق عليه . وعلى كل قانون صحيح للتغير التاريخى أن ينظر إلى هذا التغير ، لا على أنه تعاقب لدورات من التغير أزلية العود ، بل على أنه تطور تدريجى تُعد كل مرحلة

أو « لحظة » فيه (حسب تعبير هيجل) نتيجة ضرورية لما قبلها ومختلفة أساسا عنه .

ومن المؤسف أن نظرية هيجل فى التطور التاريخى لا يمكن أن تفهم فهما كاملا دون إشارة إلى ديالكتيكه أو «منطقه» الشاذ ولعلنا نذكر أن كانت قد رأى أن العقل الخالص عندما يحاول ان يمد تطبيق مقولات كالعلة والمعلول إلى ما وراء التجربة ، ينتهى حتما إلى تناقضات لاسبيل إلى رفعها . ولذا رأى أن النظر الميتافيزيقى فى العلة النهائية للأشياء هو بحث عقيم تماما . ومع ذلك فقد كان فى وسعه أن يسير فى الطريق الأكثر جسارة ، والأكثر تسرعا فى نظر معظم الفلاسفة ، ألا وهو قبول هـذه المتناقضات بوصفها معبرة ، بذاتها ، عن طبيعة الأشياء . وذلك فى الحق هو الطريق الذى سار فيه هيجل . فقد استطاع هيجل بفشته إلى حد ما فى تحويل مذهب كانت فى التعارض الديالكتيكى المحتوم للقضايا الميتافيزيقية — وهو التعارض الذى عده كانت علامة لا تخيب على خداع الميتافيزيقا — إلى منطق جديد للحقيقة الفلسفية . فالتقابل الديالكتيكى عند هيجل يميز كل تفكير صحيح عن الواقع . وكل قضية ، كما رأى كانت ، تولد قضيتها المضادة . والأمر الذى غاب عن ذهن كانت هو أن من الممكن النظر إلى القضية والقضية المضادة على أنهما صحيحتان إذا مافهمت الاثنتان ، فى ضوء جديد ، على أنهما تعبيران ناقصان عن قضية أعلى وأشمل ، تضم ماله أهمية فى كل منهما . مثل هذه القضية هى ما يطلق عليه هيجل اسم « القضية المركبة » .

وإذا شئنا تعبيراً أدق من ذلك ، لقلنا إن كل تناقض هو فى نظر هيجل علاقة أو إضافة متنكرة ؛ وإذن فمن الممكن النظر إلى أى تناقض على أنه لا يعدو أن يكون وصفاً مجرداً ، وبالتالى ناقصا ، لحقيقة أشمل ، حقيقة تُفهم عينيا على نحو أكمل . ولقد كان منطق أرسطو التقليدى ، الذى رأى هيجل أنه لا يصلح لفهم التغير ، ينظر إلى نقيض أى « ا » على أنه دائما

« لا — ا » ، التي تستبعد « ا » تماما . وكل ا ، حسب قانون عدم التناقض التقليدى ، هى دائما لا لا — ا . أما هيجل فيرى أن أية لا — ا ، بما هى كذلك فحسب ، هى لا وجود بحت ، وتجريد خالص لا يتميز عن العدم التام . وإذن ، فإذا شئنا أن يكون لأى تناقض معنى إيجابى ، فلا بد أن نفهم لا — ا على أنها « ب » ، أى على أنها شىء إيجابى ذو طابع خاص به ولكنا إذ نتصورها على هذا النحو ، نرفع التناقض على التو ، ونستبدل به تركيب إضافة يمكن أن يرمز إليه الآن على هذا النحو « اض ب »[1]. وإذن فكل تفكير صحيح عن الواقع ينطوى على حركة ثلاثية من قضية ، ا ، إلى نقيضها ، لا ا . وهذا بدوره يؤدى إلى مركب يؤدى إلى تغيير الطريقة التى نفهم بها ا ولا — ا معا ولكن لابد أن يولد هذا المركب نقيضا جديداً لا يمكن رفعه إلا بمركب أعلى منه . ثم يعيد الديالكتيك إلى الحركة مرة أخرى . ويرى هيجل أن هذه الحركة لا نهاية لها .

وربما لن يدهش القارىء إذ يعلم بعد هذا كله أن هيجل يتهم فى كثير من الأحيان بمناقضة نفسه فى كل مناسبة . ولا شك فى أن هذا يحدث بالفعل . ولكنه يستطيع على الأقل أن يؤكد المزايا الكامنة فى عيوبه هذه . فالتناقض عنده ليس علامة على التخبط العقلى . وإنما علامة على القدرة الإبداعية والبصيرة وعلى الفيلسوف الحق أن يرحب به بوصفه حافزاً على تكوين مركب جديد يكون أصدق تمثيلا لموضوعه . وليس للتناقض الذاتى ، بالنسبة إلى البشر ، نهاية ، وبالتالى فلا نهاية للتطور العقلى . فإذا لم يكن أمام الذهن البشرى مكان نهائى يسكن إليه ، فنى وسعنا أن نعزى أنفسنا إذ نتذكر ، على الأقل ، أن أفكارنا تتسع فى نطاقها وترتفع فى

---

(١) ض ترمز الى الاضافة (المترجم)

مستواها . ولا شك أن هناك ذلك المطلق الذى نظر إليه هيجل ، بطريقته الشاذة،على أنه الحقيقةالعينية الوحيدة. ولكننا لا نستطيع الوصول إليه إلا على نحو مجرد ، بوصفه مثلا أعلى لا يتوصل إليه .

ولا يفرق هيجل بين منطقه وميتافيزيقاه . فالديالكتيك ، كما يفهمه ، قانون للفكر وقانون للوجود فى آن واحد . ولو نظرنا إلى الأمور نظرة سطحية لقلنا إن الشيء الذى تبدو له فى نظرنا أكثر حقيقة ، هو الشيء الفردى أوالجوهر . ولكننا إذا تأملنا هذا الشيء الفردى أوالجوهر فى ذاته ، لوجدناه يستحيل إلى مجرد تجريد ، أى مجرد « وجود » لا يمكن تمييزه من أى شيء آخر . ولنقل إن أى شيء لا يغدو حقيقياً real ، إلا بقدر ما يختفى فيه الطابع الجزئى المجرد ، مثلما أن الكائن البشرى فى نظر هيجل لايصبح شخصاً إلا بقدر مايتنازل عن ادعائه الفردانية ويقنع بأن يعد وجها من أوجه الكل الاجتماعى الذى ينتمى إليه . فالجزئى البحت مجرد ، والكل العينى هو وحده الحقيقى . والكيان الوحيدالذى يتصف بالعينية أو الحقيقة الكاملة هو ذلك الكل الذى لا يشعر عنه ، أى « المطلق » ذاته . وكل ما عدا ذلك — إن كان ثمة أى شيء عدا ذلك — ليس إلا « لحظة » فى المطلق . وهكذا ينتهى به الأمر إلى فكرة ممتنعة يقصد منها القضاء على كل الأفكار الممتنعة ، إذ يرى أن الحقيقة العينيةالوحيدة تظل فى نظرنا مثلا أعلى للعقل يتحقق دائماً بعمليات خاصة ليس لها أى وجود « حقيقى » .

ومن السهل ، وسط هذه الغوامض ، أن تغيب عن بال المرء الدلالة الإنسانية لفلسفة هيجل . فكثيراً ما يتهم هيجل بالالتواء المتعمد ، ولكن لا شك فى أن رده هو أن هــــذه هى الطريقة الوحيدة لتصور حقيقة هى أكثر التواء . فالمرء يلمس فى فلسفته بأسرها شعوراً طاغيا بتغير كل الأشياء ، وتسلطا رومانتيكيا للفكرة القائلة بوجود نقص كامن فى كل نشاط ونظام بشرى . وهو يجمع ، على نحو غريب ،

بين القلق والاستسلام ، وبين الطموح العقلى المفرط والتواضع الذى يجمح فى إخفائه . وإن قراءته لتذكر المرء دائما بعبارة فاوست الخالدة « ليس تماما أبدا . : . » (ever not quite) ففلسفته تعد ، من وجهة نظر معينة ، كابوسا فى نظر المنطق ، وإفسادا حقيقيا للعقل ، ولكن المطلق ، الذى هو وحده المعقول والحقيق تماما فى نظر هيجل ، يظل مثلا أعلى للعقل لا يمكن بلوغه ، ولا يمكن أن يدركه الوعى الديالكتيكى المتناهى للإنسان إلا بوصفه هدفا يسعى إليه دون انقطاع ، ولا يتوصل إليه أو يفهم أبدا . ولقد أطلق على مذهب هيجل ، إن كان هذا هو الوصف الذى يصدق على فلسفته ، اسم الكوميديا الإلهية الفلسفية . ولهذا المذهب قطعاً أوجهه الكوميدية ، ولكن ما يعرضه أقرب ، فى المنظور البشرى ، إلى المأساة (التراجيديا) منه إلى الكوميديا . والحق أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن هيجل قد حلل فى مذهبه الفلسفى الضخم عن الفن ،معنى المأساة على نحو أعمق مما فعل أى فيلسوف حديث آخر . فالمأساة فى نظره عقليـــة وأخلاقية وميتافيزيقية فى آن واحد ، وهى مظهر لا مفر منه لحياتنا الجزئية المتناهية المتغيرة المنشقة على ذاتها .

ولنعد الآن إلى فلسفة التاريخ فى هيجل . فلنقل باختصار إن هيجل يعد كل تغير تاريخيا ، وينظر إلى التاريخ ذاته على أنه هو الديالكتيك كما يتبدى فى الزمان . وهو بهذا المعنى حركة هائلة أشبه برقصة الفالس[1] ، من القضية إلى نقيضها إلى المركب ، بحيث تمثل كل خطوة مرحلة أعلى فى التطور الذاتى للمطلق . ففى التطور الديالكتيكى للأفكار ، الذى يطلق عليه هيجل اسم « المنطق » ، لا تنكر أية قضية إنكارا كاملا نهائيا ، كما أن أى نجم لا يأفل تماما فى ديالكتيك التاريخ . وكل لحظة تاريخية ، إذ تقضى على

---

(١) لان رقصة الفالس ، مثل ديالكتيك هيجل ، ثلاثية الخطوات . (المترجم)

سابقتها ، تقتبس منها فى الوقت ذاته ما هو هام فيها ، وتحتفظ بها بوصفها مظهرا الواقع اجتماعى أكثر ثراء وشمولا . وإذن فلكل جيل جديد ، من وجهة نظر هيجل ، أن يعد نفسه محطم الحضارة التى ورثها من الجيل السابق عليه ، وكذلك حافظها والناهض بها فى آن واحد . والواقع أن حضارتنا الغربية ذاتها هى ، من وجهة نظر معينة ، شىء جديد تحت الشمس . غير أن كل ما كان ذا أهمية حيوية فى حضارات اليونان وروما وجوديا ومسيحية العصور الوسطى ، لم يضع «حقيقة» ، وإن تكن حضارتنا الحالية قد حورته وتجاوزته جزئيا . والواقع ، فى نظر هيجل ، أن الدلالة الكامنة فى هذه الحضارات تتكشف لنا على نحو لم يكن ميسورا لليونانيين والرومانيين واليهود القدماء بل وللمسيحيين أنفسهم . ولهذا السبب استطاع هيجل أن يدعى فهم المسيحية أفضل مما فهمها آباء الكنيسة ، وفهم الدلالات التى تنطوى عليها الفلسفة اليونانية خيرا مما فهمها أفلاطون وأرسطو .

ولكن لهذه الفكرة وجها آخر . ذلك لأنه إذا كان فى وسعنا فهم «فكرة» اليونان أو المسيحية أفضل من اليونانيين القدماء والمسيحيين أنفسهم (نظرا إلى موقعنا فى التاريخ) ، فليس فى استطاعتنا أن نحيا حياتهم من جديد ، أو أن نعيد إقامة الظروف الحضارية للمجتمعات التى عاشوا فيها . وهكذا فإن هيجل ، رغم إعجابه الشديد باليونانيين ، لم تكن تشوب فكره أية شائبة من تلك «العقلية العتيقة» ، كما أسماها المؤرخ توينبى ، وهى العقلية التى تميز أولئك الذين يرجعون القهقرى ، بفكرهم ، إلى حضارة سابقة ما يعدونها العصر الذهبى . كذلك عدّ هيجل نفسه «مسيحيا» ، ولكن فلسفته لم يكن فيها أثر لذلك التعلق بالعصور الوسطى ، الذى تميز به كثير من رومانتيكيى عصره .

والتاريخ عند هيجل عملية ديالكتيكية وروحية معا . وهكذا نظر إليه على أنه التكشف أو التطور الذاتى الديالكتيكى لما هو غير مشروط على

الإطلاق،أى المطلق ذاته . وهذا يعنى ، بتعبير أكثر عينية،أن من الواجب النظر إلى التغير التاريخى على أنه صراع مستمر نحو الحرية الروحية للبشر . وكل مرحلة فى هذه العملية هى مرحلة (أعلى) بالنسبة إلى ما سيتلوها . ولو نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر ما سيحدث ، فإن أى شىء يبدو أنه يقاوم التغير هو ، بهذا المعنى ، شر ؛ ولكنه ، من حيث هو تحقيق وإكمال لما سبقه ، هو ، بهذا المعنى ، خير . ومن الشائع أن ينظر إلى هيجل على أنه محافظ متطرف ، وهو بالفعل قد أخذ فى سنواته الأخيرة يزداد تأكيدا لأهمية التراث والنظم الثابتة بوصفها نواقل للحضارة . غير أن تفكيره ، كما رأى ماركس فيما بعد ، ينطوى أيضا على جانب ثورى ، ومذهبه ذاته يرى فى حتمية تغير كل تراث وكل نظام مجرد حقيقة من حقائق الحياة . والواقع أن فلسفة هيجل محافظة وثورية فى آن واحد . ولقد كان هيجل نفسه يميل شخصيا إلى الجانب المحافظ ، غير أنه كان فى الوقت ذاته شاعراً بأن العصر الذى كان يمثل روحه كان موشكا على الزوال .

وكتاب هيجل فى « فلسفة التاريخ » هو فى أساسه لاهوت أخلاقى theodicy [1] ، مثل كتاب القديس أوغسطين « مدينة الله » الذى يشبه كتاب هيجل هذا من نواح عديدة . فهو لا يهتم بالتاريخ من حيث هو مجرد سرد لحوادث متعاقبة فى الزمان . بل إن وصف أية حضارة هو بالنسبة إليه مجرد تمهيد لتحديد دلالتها الروحية بالنسبة إلى العصر الحاضر . وحين ينظر تفكيرنا الاجتماعى إلى حضارتنا هذه على أنها النتيجة التاريخية المحتومة

(١) الأصل فى كلمة Theodicy كما استخدمها ليبنتس لأول مرة عنوانا لواحد من كتبه ، هو البحث الأخلاقى فى الله على نحو تدحض فيه الحجج القائلة بوجود فكرة الشر فى العالم ، ثم استخدمت بعد ذلك فى معنى أوسع يشمل هذا المعنى السابق فضلا عن براهين وجود الله وغير ذلك من الأبحاث اللاهوتية . ومن الواضح أن المعنى الذى يستخدم به المؤلف الكلمة هنا هو معنى : البحث فى تطور العالم من خلال الغائية الالهية .
(المترجم)

لتطور مستمر للمجتمع ، فإن هذا التفكير يكتسب تحدداً ودقة ماكانت لتتوافر له لو كان يبدأ فى بحث مشاكلنا (من الصفر) . وعلى هذا النحو أيضاً يمكننا التغلب على الشعور بالعزلة الروحية التى هى آفة الحياة الحديثة. فالدراسة الفلسفية للتاريخ تكشف لنا عن اتصال فى المقصد والغاية بيننا وبين أسلافنا .

ومع ذلك فإننا إذا فهمنا الطابع الديالكتيكى للتطور التاريخى ، فلن يؤدى هذا الوعى التاريخى إلى حرماننا من الشعور بفرديتنا أو بالفوارق بين أحوالنا وأحوال من سبقونا . وليست الدلالات الروحية للسجل التاريخى شيئاً « معطى » ، وإنما هى نتيجة نظر فلسفى . وبالمثل فإن « الضرورة » المنسوبة إلى التقدم الديالكتيكى للبشر خلال العصور ليست مجرد واقعة « اعتباطية » أخرى نجدها هناك على نفس النحو الذى نكتشف به أن قيصر كان اصلع . بل إن من المحال عندما نقرأ التاريخ قراءة « آلية » ، على أنه مجرد حوادث جزئية متعاقبة ، أن ندرك أية ضرورة فيه . « فالضرورة » ، كما لاحظ كانت ، هى تصور عقلى ينبغى أن نقرأه نحن أنفسنا فى هذا السجل. وكما قال فشته ، فليس من الممكن أن يعزى إلى التاريخ أى مقصد أو أية ضرورة إلا لأننا نريد أن ننظر إلى التاريخ من خلال صورة الروح أو العقل. وإذا كنا ننسب إلى هذا التفسير الروحى « واقعية » ، فينبغى أن نذكر أن الواقعية عند هيجل ليست شيئاً فى ذاته نهتدى إليه بمجرد التطلع ، وإنما هو تركيب مثالى للروح ذاتها .

وهكذا فإن « ميتافيزيقا » التاريخ ليست ناتجاً ثانوياً محتوما لدراسات تاريخية خالصة لسجل الحوادث الماضية ، وإنما هى شىء لايتوصل إليه إلا بالتفكير فى ذلك السجل عندما يفهم ديالكتيكيا من خلال الروح — أى عندما نضفى نحن أنفسنا على ماحدث اتجاها أو هدفاً . والأمر الذى

يجوز أن هيجل لم يدركه بوضوح هو أن الصبغة التى أضفاها على التاريخ ليست هى الصبغة الروحية الوحيدة التى يمكن أن يصطبغ بها التاريخ ، وأن لغيره نفس الحق فى أن ينظر إلى التاريخ ، كما فعل المانويون[1] ، على أنه صراع لانهاية له بين قوى متعارضة ، مما يجعل المسألة الروحية أمراً مشكوكا فيه فى آخر الأمر . بل إن البعض قد ينظر إلى التاريخ على أنه سجل الإخفاق المنظم الذى يلحقه الواقع بكل أمانى البشر . ولكن هيجل لاينبئنا بالسبب الذى ينظر من أجله إلى تفسيره على أنه أكثر « معقولية » من سائر التفسيرات ، وإن يكن من العسير أن نرى ، فى ضوء تفكيره الخاص ، كيف يتسنى له إنكار « صحة » تلك التفسيرات الأخرى ، طالما أن هذه التفسيرات قد تكون معبرة ، من وجهة نظرها الخاصة ، عن مرحلة « أعلى » فى تطور الروح البشرية . بل إن هيجل لو كان أكثر سخرية مما هو ، لوجد فى المذهب المتشائم الذى قال به نقيض هيجل ، أعنى شوبنهور ، مزيداً من الكمال الروحى بالقياس إلى مذهب هيجل ذاته .

وفى فلسفة هيجل فكرتان هامتان أخريان تستحقان التنويه . إحداها هى فهمه للحرية . فكثيرا ما انتُقد هيجل لتغييره مفهوم الحرية تغييرا أساسيا . إذ أنه عندما يختم وصفه لها ، لا يكون قد تبقى من معناها المعتاد إلا النزر اليسير . ولكن مرد ذلك إلى أنه قد نظر إلى هذا التصور ، كما نظر إلى غيره ، نظرة ديالكتيكية ، وهى نظرة تتجه فيها أية فكرة ، إذا مافهمت فهما كافيا ، إلى ضدها . وينظر هيجل إلى المسألة على النحو الآتى : فالمرء ينظر فى البداية إلى الحرية على أنها فعل لما يحلو له . ويعتقد هيجل أن هـــذا الفهم للحرية هو أكثر التجريدات هزالا ، وهو خال من أى معنى أخلاقى . وإنما

---

(١) المانوية عقيدة أسسها «مانى» فى القرن الثالث الميلادى ، وانتشرت فى فارس بوجه خاص ، وهى متأثرة بالزرادشتية وان كانت تصبغ الصراع بين الخير والشر بصبغة روحية وترمز اليه بالتعارض بين النور والظلمة (المترجم)

الحرية عنده قدرة المرء على تحقيق ذاته . وليست الذات أنا محضا ، وإنما هى من الوجهة العينية ، شخصية ذات ميول وقدرات محددة . ويتوقف كنه هذه الميول والقدرات تماما على ما يتلقاه الفرد من المجتمع الذى يعيش فيه من تدريب وتعليم . وإذن فأول خطوة نحو معرفة المرء لذاته وتثقيفه لذاته هى اعتراف المرء بانتمائه إلى مجتمع متطور تاريخيا . وعلى هذا النحو وحده يهتدى المرء إلى ذاته بوصفه كائنا بشريا متكاملا . فالشخص الحر هو ذلك الذى يعرف كيف يفرض بنفسه على نفسه تلك الواجبات والمسئوليات التى تحملها إياه الدولة ، وهى فى نظر هيجل أعلى النظم الاجتماعية .

وفى فلسفة هيجل شواهد تدل على أن عقليته كانت بيروقراطية الى حد بعيد . غير أن خصومه من النقاد قد بالغوا دون شك فى صبغ مذهبه فى الحرية بالصبغة المضادة للفردية والتحررية ، وكذلك فى إضفاء طابع مطلق على مذهب الدولة لديه . صحيح أن هيجل قد نظر إلى الدولة على أنها تجسد للحرية العاقلة ، كما تحقق ذاتها و تعرف ذاتها فى صورة موضوعية . فالدولة كما يقول هى فكرة الروح فى التجلى الخارجى للإرادة البشرية وحريتها . غير أن هذه الصور « الموضوعية » للحرية ليست هى صورها الوحيدة . ولا يمكن بلوغ أعلى صور الحضارة البشرية إلا فى الفن والدين والفلسفة ، التى وصفها هيجل بأنها المظاهر البشرية « للروح المطلقة » . فتلك مجالات للحياة الروحية تضع قوانينها لذاتها . وليس لأى نظام سياسى محض أى سلطان على تطورها الباطن .

وهكذا يتبدى فى فلسفة الحرية عند هيجل ذلك الجمع الغريب بين الخضوع الظاهرى للدولة ، بل العبودية الظاهرية ازاءها ، وبين الحرية الروحية الباطنة التى نصادفها فى كثير من الأحيان لدى رجال الفكر الألمان . وفى وسعنا أن نلحظ ملامح مماثلة لدى ممثلين آخرين للعصر الذهبى للفكر الألمانى ، مثل ليبنتس ، وجوته ، بل وكانت ذاته . ومع ذلك فمن الإنصاف لهيجل أن نقول إنه ينظر إلى إطاعة الواجبات التى يفرضها المجتمع على

أنها مجرد مظهر واحد للتثقيف الذاتى أو التربيه الذاتية self-culture ولكنه يشبه معظم المتعلقين بالتقاليد فى أنه لا يتذكر دائما أن « العقل الموضوعى » الذى يتجسد فى النظم الاجتماعية قد لا يكون فى بعض الأحيان سوى مجموعة من السنن والقواعد المتراكمة التى تفرض ذاتها بجمود ، ولا تعود تخدم الوظائف «الروحية» الكامنة من ورائها . والواقع أن تمجيده المفرط الدولة البروسية لا يليق بفيلسوف ينظر إلى فلسفته كلها ، بمعنى معين ، على أنها تفكير فى مشكلة الحرية البشرية .

بقيت لنا كلمة عن فلسفة الدين عند هيجل . فقد وُلد هيجل لوثريا ، وكان فى نيته ، كما قال ذات مرة ، أن يموت كذلك . غير أن مسيحيته لا شأن لها بالنزعة إلى التمسك بأصول الدين . ذلك لأن هيجل ، شأنه شأن كثير من المسيحيين « المتحررين » الذين كان تأثيره عليهم هائلا ، لم ينظر إلى الإنجيل على أنه سجل لحقائق تاريخية ، وإنما على أنه كتاب من الرموز لا يمكن فهم معناه الباطن على النحو الصحيح إلا بعد قدر كبير من التفسير الفلسفى . وليست مسألة وجود الله ، كما تفهم عادة ، بالمشكلة فى نظره . وهذا لا يعنى أن على الذهن العقلى أن يتخلى عن الدين عامة أو عن المسيحية خاصة . بل إن الدين عند هيجل « يستَبق الفلسفة » « وما الفلسفه إلا دين واع » . وعلى ذلك فهو ينظر إلى فكرة التجسد المسيحية على أنها تعبير أسطورى متقدم عن فلسفته هو ، وهى الفلسفة التى ترى فى التاريخ تجسدا تدريجيا للروح المطلقة . وهكذا فإن مايعرفه الإنجيل فى صورة مجازية على أنه « وحى » هو بعينه ما يحاول هيجل تبريره فى صورة أكثر نقدية أو معقولية . والعنصر المشترك بين الاثنين هو الحاجة الدينية إلى تبرير التاريخ البشرى فى مجموعه ، والنظر إليه على أنه يزيد عن كونه «أسطورة لا معنى لها يرويها مخبول » .

على أن هناك فلاسفة مسيحيين آخرين فى القرن التاسع عشر لم يتمكنوا

كما سنرى فيما بعد ، من السير فى الطريق الذى مهده هيجل . فقد نظر بعضهم إلى تفسيره العقلى لفكرة المسيح فى الكتب المقدسة على أنه مجرد خطوة أخرى نحو صبغها بصبغة دنيوية ، ومن ثم نحو القضاء على الحضارة المسيحية بعد ذلك . ففى رأيهم أن طريقة تفسير الإنجيل تتجاوز تماما تلك الادعاءات الوجودية الجدية التى ينطوى عليها ذلك الكتاب . ولقد اتهمه خصمه الأكبر ، كير كجورد ، صراحة بأنه كان فى قرارة نفسه ملحدا يخفى تجديفه وراء قناع من الرموز . (فمسيحية) هيجل كانت فى نظر كير كجورد نموذجا لمسيحية الدنيوى البورجوازى ، الذى يسعى إلى التمتع بصبغة مسيحية غامضة ، بينما يرفض فى الوقت ذاته التقيد بأى من التزامات العقيدة المسيحية .

ويمكن القول ، دفاعا عن هيجل ، إن نظرة المسيحية الأولى إلى العالم لم تعد ، فى رأيه اختيارا حيا للأذهان المفكرة التى ظهرت بعد عصرى العقل والتنوير . والسبيل الوحيد إلى بقاء هذه الأذهان مسيحية هو الأخذ بتلك المبادىء التى تنطوى عليها فلسفته الدينية . فاستحالة العودة إلى المنظور الدينى للمسيحية الأولى لا تقل ، من وجهة نظر هيجل ، عن استحالة احياء النظم السياسية اليونانية القديمة . وعلى الرغم من كل ما قاله هيجل عن المطلق ، فقد كان عمق وعيه التاريخى – وبالتالى النسبى – من أكبر العوامل المنفردة التى أدت فى القرن التاسع عشر إلى تدهور النزعة المطلقة الدينية والفلسفية . ولقد بلغ من سخرية الأقدار من نوايا هيجل ، أن القضاء على المطلق قد تم ، إلى حد بعيد ، على يديه هو ذاته .

والنص الآتى مقتطف من مقدمة كتاب هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » . *

(*) « فلسفة التاريخ » ، ترجمة J. Sibree ، نيويورك ، مطبعة « ويلى وك » ١٩٤٤ — ص ٨ — ٢٦ ، لنـدن ، آلن وشركاه . وقد نشر تلاميذ هيجل هذا الكتاب بعد وفاته من مذكرات دونت فى محاضراته ، وعنوانه الاصلى هو Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte وقد نشر لاول مرة عام ١٨٣٢ .

« والنوع الثالث من التاريخ هو التاريخ الفلسفى . ولم يكن النوعان السابقان بحاجة إلى إيضاح ، بل كان تصورهما مفهوما بذاته . والأمر ليس كذلك فى هذا النوع الأخير الذى يبدو أنه يحتاج قطعاً إلى شرح أو تبرير . وأعم تعريف يمكن الإتيان به هو أن فلسفة التاريخ لا تعنى إلا تأمله من خلال الفكر . والفكر فى الواقع أساس للبشر ، وهو الذى يميزنا عن البهائم . والفكر عنصر مشترك يظهر فى الإحساس والتعرّف والتعقّل ، وفى غرائزنا بقدر ما تكون بشرية بحق . ولكن تأكيد أهمية الفكر فى هذا الصدد مع التاريخ قد لا يبدو أمراً مرضياً . إذ يبدو كأن من المحتم على الفكر ، فى التاريخ ، أن يخضع لما هو معطى ، أى لما هو موجود ، بحيث يبدو هذا الأخير كأنه هو أساس هذا العلم وموجهه ، فى حين أن الفلسفة تنتمى إلى مجال الأفكار التى يجلبها النظر الفكرى (Spekulation) من ذاته ، دون إشارة إلى الواقع الفعلى . فإذا ما طرق النظر الفكرى مجال التاريخ متأثراً بهذا الرأى ، فقد يتوقع منه أن ينظر إلى التاريخ على أنه مادة سلبية فحسب ، وأن يرغمه على الاتفاق مع فكرة تسوده ، بدلا من أن يتركه فى حقيقته الأصيلة ، وأن يشيده ، كما تقول العبارة المعروفة ، « بطريقة أولية » . ولكن لما كانت مهمة التاريخ لا تزيد على أن يضم إلى سجلاته ما هو الآن ، وما كان من قبل ، حوادث وأفعالا ؛ ولما كان يغدو أصدق بقدر ما يتمسك بالوقائع الموجودة بدقة ، فيبدو لذلك أن الفلسفة عملية مضادة تماماً لعمل المؤرخ . وسوف نعمل فيما بعد على إيضاح ودحض هذا التناقض ، ومعه التهمة التى توجه نتيجة لذلك إلى النظر الفكرى . ومع ذلك فليس فى نيتنا تصحيح التشويهات الخاصة الهائلة العدد ، التى ظهرت من قبل ويتكرر ظهورها على الدوام ، بشأن أهداف البحث التاريخى وعلاقته بالفلسفة ، وفوائد هذا البحث وطرقه .

إن الفكرة الوحيدة التى تدخلها الفلسفة على تأمل التاريخ ، لا تعدو

أن تكون فكرة « العقل » ، أى الفكرة القائلة إن العقل يسود العالم ، وأن تاريخ العالم بالتالى يكشف لنا عن عملية عاقلة . هذا الاعتقاد والحدس هو فرض فى مجال التاريخ من حيث هو تاريخ فحسب . أما فى مجال الفلسفة فهو ليس فرضا . بل إن المعرفة النظرية (spekulative) تثبت فى هذا المجال أن العقل — وهو فى هذا المجال تعبير كاف ، دون بحث للعلاقة التى تربط الكون بالكائن الإلهى — هو جوهر ، فضلا عن كونه قوة لامتناهية ، وأن مادته اللامتناهية — الكامنة من وراء كل حياة مادية وروحية تولدها ، هى أيضا ، الصورة اللامتناهية — هى التى تبعث الحركة فى تلك المادة . وفضلا عن ذلك فالعقل هو الجوهر ، الذى تكتسب كل حقيقة وجودها وبقاءها فى الوجود منه وفيه . وهو القوة اللامتناهية للكون ، إذ أن العقل ليس من العجز بحيث يعجز عن إنتاج أى شىء ما عدا مجرد مثل أعلى ، ومجرد مقصد ، مكانه يقع خارج الواقع ، حيث لا يعلم أحد ، أعنى شيئاً مفارقا مجرداً ، فى رءوس بعض الكائنات البشرية . كما أن العقل هو المركب اللانهائى للأشياء ، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة ، وهو مادة ذاته ، التى تعهد بها ذاته إلى فاعليتها لتشكيلها ، إذ أنه لا يحتاج ، كما يحتاج الفعل المتناهى ، إلى شرط مادة خارجية مؤلفة من وسيلة معينة ، يكتسب منها دعامته وموضوعات فاعليته ، وإنما هو يأتى بغذائه الخاص معه ، وهو موضوع عملياته . وإلى جانب كونه هو الشرط الوحيد لوجوده الخاص ، وهدفه النهائى المطلق ، فإنه أيضا القوة الفعالة العاملة على تحقيق هذا الهدف ، وبعثه ، لا من باطن ظواهر الكون الطبيعى فحسب ، بل من باطن ظواهر الكون الروحى أيضا — أى فى تاريخ العالم . أما أن هذه « الفكرة » أو « العقل » هى الماهية الحقة ، الأزلية الفعالة على نحو مطلق ، وأما أنها تتكشف فى العالم ، وأنه لا شىء فى هذا العالم يتكشف سوى هذه الفكرة أو العقل وشرفه

وجده — فتلك هى القضـية التى ثبتت ، كما قلنا ، فى الفلسفة ، والتى نعدها هنا مبرهنا عليها .

* * *

وسأكتفى هنا بذكر صورتين ووجهتى نظر تتعلقان بالاعتقاد المنتشر عامة بأن العقل قد ساد العالم وما زال يسوده ، وبالتالى ساد تاريخ العالم ، ذلك لأنهما يتيحان لنا فى آن واحد فرصة للقيام باختبار أدق للمسألة الرئيسية التى تتمثل فيها أعظم صعوبة ، ولإيضاح ما سيكون علينا التوسع فيـــه فيما بعد .

إحدى هاتين النقطتين هى تلك الرواية التاريخيـــة التى تنبئنا بأن أنكساجوراس اليونانى كان أول من نادى بالمذهب القائل إن « النوس nous » أى الذهن عامة ، أو العقل ، هو الذى يحكم العالم . وليس المقصود هنا هو الذكاء بوصفه عقلا شاعراً بذاته — ولا الروح بما هى كذلك - فهذان معنيان ينبغى تمييز كل منهما من الآخر . فحركة النظام الشمسى تحدث وفقا لقوانين ثابتة . وهذه القوانين هى العقل من حيث هو كامن فى الظاهرة المشار إليها . ولكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقاً لهذه القوانين ، لديها وعى بتلك القوانين .

* * *

أما الصورة الأخرى التى ظهرت فيها هذه الفكرة القائلة إن العقل يوجه العالم — فى صدد تطبيق آخر لها ، معروف لنا جيـــداً — فهى صورة الحقيقة الدينية ، القائلة إن العالم ليس متروكاً للاتفاق وللعلل العَـرَضية الخارجية ، وإنما تتحكم فيه عناية إلهية .

ولقد قلت من قبل إننى لن أستعين بإيمان القارىء فيما يتعلق بهذا المبدأ الذى قلت به . ومع ذلك فإن لى أن أهيب بإيمان القارىء به ، فى هذه

الصورة الدينية ، إذا كانت طبيعة العلم الفلسفى تسمح له ، كقاعدة عامة ، أن ينسب إلى المسلمات Voraussetzungen سلطة . وبعبارة أخرى ، فهذه الإهابة محرمة لأن العلم الذى يتعين عليها بحثه يعلن هو ذاته أنه يأتى بالبرهان ، لا على الحقيقة المجردة للمذهب ، وإنما على صوابه إذا ما قورن بالوقائع ، وإذن فالحقيقة القائلة إن عناية (هى العناية الإلهية) تتحكم مقدما فى أحداث العالم ، تتفق مع القضية موضوع البحث ؛ إذ أن العناية الإلهية هى الحكمة ذات القدرة اللامتناهية ، التى تحقق هدفها ، وهو رسم خطة عقلية مطلقة للعالم . فالعقل هو الفكر الذى يحدد ذاته فى حرية كاملة . ولكن سيظهر فارق — بل تناقض — بين هذا الاعتقاد وبين مبدئنا ... إذ أن الاعتقاد فى عناية شاملة هى بدوره اعتقاد غير محدد unbestimunt لا يتابع فى تطبيقات محددة ، أو يتبدى فى تأثيره على المجموع الكلى — اى المجرى الكامل للتاريخ البشرى . غير أن تفسير التاريخ هو وصف لانفعالات البشر ، وللعبقرية والقوى الإيجابيـــة التى تلعب دورها على المسرح الهائل ؛ وتؤلف العملية التى تتحكم فيها العناية . والتى تتبدى فى هذه الانفعالات والعبقرية والقوى ، ما يسمى عامة باسم «خطة» العناية (Plan). ومع ذلك فإن هذه الخطة ذاتها هى التى يفترض أنها تختفى عن أنظارنا والتى يُعد من الغرور حتى أن نرغب فى معرفتها .

* * *

غير أننا فى تاريخ العالم نتعامل مع أفراد هم شعوب أو مجموعات كلية ، هى دول . ولذلك فليس لنا أن نقنع بما يمكننا أن نسميه هذه النظرة المحدودة إلى العناية ، التى يقتصر عليها الاعتقاد المشار إليه . كذلك لا يمكن الاكتفاء

بالاعتقاد البحت ، المجرد ، غير المحدد ، فى عناية ، بالمعنى العام ، دون ربط بين ذلك الاعتقاد وبين تفصيلات الفعل الذى تقوم به هذه العناية . بل إن حماستنا ينبغى أن تتجه إلى التعرف على الطرق التى تسلكها العناية ، والوسائل التى تستخدمها ، والظواهر التاريخية التى تتبدى فيها ، وعلينا أن نوضح ارتباط هذا كله بالمبدأ العام الذى أشرنا إليه . ولكنى ، إذ أشرت إلى الاعتراف بخطة العناية الإلهية عامة ، قد عرضت ضمناً لمسألة هامة من مسائل اليوم ، أى مسألة إمكان معرفة الله ، أو على الأصح — طالما أن الرأى العام لم يعد يسمح بجعلها موضوع سؤال — المذهب القائل إن من المستحيل معرفة الله . فعلى العكس تماما مما يقول الكتاب المقدس إنه الواجب الأسمى — أى أننا ينبغى أن نعرف الله ، لا أن نحبه فحسب — فإن الفكرة السائدة الآن تنطوى على إنكار ما يقال فى ذلك الكتاب من أن « الروح » هى التى توصل إلى « الحقيقة » ، وهى التى تعرف كل الأشياء ، وتتغلغل حتى فى أعماق الألوهية . وبينما يؤدى هذا إلى وضع الوجود الإلهى فوق معرفتنا ، وخارج حدود الأمور البشرية ، فإن المرء يتمتع فى هذه الحالة بحرية التنقل كما يشاء ، فى الاتجاه الذى تشاؤه تخيلاته . وهكذا يتحرر المرء من الالتزام بربط معرفته بما هو إلهى وحقيقى . ومن جهة أخرى ، فإن الغرور والأنانية اللذين يميزان هذه المعرفة يجدان فى هذا الموقف الباطل مبررا قويا ، كما أن التواضع التقى الذى يجعل معرفة الله بعيدة عنها ، يستطيع حقا أن يقدر مدى الكسب الذى سيعود من ذلك على مطامحه الباطلة الغريرة . والواقع أننى لم أشأ أن أترك الكلام عن الارتباط بين رأينا القائل بأن العقل كان وما يزال يحكم العالم ، وبين مسألة إمكان معرفة الله ، وذلك ، قبل كل شىء ، حتى لا أفوت فرصة ذكر ذلك الادعاء الموجه إلى الفلسفة بأنها مقصرة أو مضطرة الى التقصير عن إدراك الحقائق الدينية ، أو لا تملك فرصة إدراك هذه الحقائق ، وهو ادعاء ينطوى على إيعاز بالشك فى حسن نية الفلسفة إزاء هذه الحقائق . على أن حقيقة الأمر غير

ذلك تماما ، بل إن الفلسفة قد اضطرت فى الآونة الأخيرة إلى الدفاع عن ميدان الدين ضد هجمات عدة مذاهب لاهوتية فنى العقيدة المسيحية تكشف الله — أى جعل الإنسان يفهم ما هو الله ، بحيث لم يعد وجوده محتجبا أو خفيا . وهذه القدرة المتاحة لنا لمعرفته ، تجعل مثل هذه المعرفة واجبة. فالله لا يريد لخلقه أن يكونوا من ذوى النفوس الواهنة أو الرءوس الفارغة ، بل يريد أناسا تكون نفوسهم فقيرة بذاتها ، ولكنها غنية بمعرفته ، أناسا يعدون معرفة الله ذخيرتهم الوحيدة . هذا التطور للروح المفكرة ، الذى نشأ من تكشف الوجود الإلهى بوصفه أساسه الأصلى ، لابد أن يمتد آخر الأمر إلى الفهم الفكرى لما كان ماثلا أول الأمر ، للروح الشاعرة المتخيلة ، ولا بد أن يأتى وقت يفهم فيه هذا الناتج الزاخر للعقل الإيجابى ، الذى يتيحه لنا تاريخ العالم . ولقد كان الشائع فى وقت من الأوقات ابداء الإعجاب بحكمة الله كما تبدى فى الحيوانات والنباتات والحوادث المنفردة . ولكن ، إذا سلمنا بأن العناية تتمثل فى مثل موضوعات الوجود وصوره هذه ، فلماذا لا نسلم بوجودها أيضا فى التاريخ العالمى ؟ إن هذا الأخير يعد أضخم من أن يخضع للعناية . غير أن الحكمة الإلهية ، أى العقل ، هى بعينها فيما هو كبير وما هو صغير ، وعلينا ألا نتصور الله على أنه أضعف من أن يمارس حكمته على النطاق الضخم . والغاية التى تستهدفها معرفتنا هى تحقيق الاعتقاد بأن ما قصدته الحكمة الأزلية ، قد تحقق فعلا فى مجال الروح الإيجابية الفعالة فى العالم ، مثلما تحقق فى مجال الطبيعة الخالصة فبحثنا فى هذا الموضوع هو ، من هذه الناحية ، « ثيوديسية » ، أى تبرير للمسالك الإلهية ، مماثل لذلك الذى حاول ليبنتس القيام به ، بطريقة ميتافيزيقية ، فى منهجه ، أى بمقولات مجردة غير محددة ، لكى يستطيع عن طريقه فهم الشر الموجود فى العالم ، والتوفيق بين الروح المفكرة وبين وجود الشر . والواقع أن مثل هذه النظرة التوفيقية هى ألزم ما تكون فى مجال التاريخ العالمى ، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالاعتراف بالوجود الإيجابى الذى يخضع له ، ويتلاشى فيه ، هذا

العنصر السلبي . فلابد من جهة أن يدرك أن هذا القصد النهائي من العالم ، ولابد من جهة أخرى أن يدرك أن هذا القصد قد تحقق فيه بالفعل ، وأن الشر لم يتمكن من أن يضمن لنفسه على الدوام مركزاً يسمح له بمزاحمته . . . .

إن السؤال عن مصير العقل فى ذاته يعادل — بقدر ما يكون ذلك العقل مرتبطاً بالعالم — السؤال عن الغاية القصوى للعالم . وهذا التعبير الأخير ينطوى على القول بأن هذا الغرض مقصود منه أن يتحقق . وهنا تعرض لنا مسألتان للبحث : أولاهما هى دلالة هذه الغاية القصوى ، أى تعريفها بما هى كذلك ؛ وثانيهما هى تحقيقها .

فأولا ينبغى أن يلاحظ أن موضوع بحثنا — أى التاريخ العالمى — ينتمى إلى مجال الروح . ويشمل لفظ « العالم » الطبيعة المادية والنفسية . فللطبيعة المادية هى الأخرى دور تقوم به فى تاريخ العالم ، ولابد من توجيه الاهتمام منذ البداية إلى العلاقات الطبيعية الأساسية التى ينطوى عليها مثل هذا الدور . غير أن الروح ، ومجرى تطورها ، هى الأساسية . ومهمتنا لا تقتضى منا تأمل الطبيعة بوصفها نسقاً عاقلاً فى ذاته وإن تكن تثبت فى مجالها الخاص أنها بالفعل كذلك — من حيث علاقتها بالروح فحسب . والروح تتكشف على حقيقتها الأكثر عينية فى ذلك المسرح الذى نلاحظها منه ، أى فى التاريخ العالمى . ورغم ذلك (أو بالأحرى ، من أجل فهم المبادىء العامة التى تتضمنها فاعليتها العينية هذه) ينبغى علينا أن نفترض مقدماً بعض الخصائص المجردة عن طبيعة الروح . على أن من المحال أن يتخذ هذا الشرح هنا أية صورة سوى صورة التأكيد المحض . فليس هنا مجال للكشف نظرياً عن فكرة الروح ؛ إذ أن الموضوع الذى يحتل مكاناً فى مقدمة ، ينبغى ، كما لاحظنا من قبل ، أن ينظر إليه على أنه تاريخى فحسب ، أى أن يؤخذ على أنه شيء شرح وأثبت فى موضع آخر ، أو سيثبت إثباتاً لاحقاً فى علم التاريخ ذاته .

إذن ينبغى أن نذكرها هنا :

١ — الخصائص المجردة لطبيعة الروح .

٢ — والوسائل التى تستخدمها الروح لتحقيق فكرتها .

٣ — وأخيرا ، ينبغى أن ننظر فى الشكل الذى يتخذه التحقق الكامل للروح — أى الدولة .

١ — يمكن إدراك طبيعة الروح بتأمل ضدها التام ، وهو المادة . وكما أن ماهية المادة هى الثقل (الجاذبية) ، فعلينا أن نقول إن جوهر الروح وماهيتها هى الحرية . وإن كل شخص ليوافق دون عناء على الرأى القائل بأن الحرية صفة من صفات الروح ؛ غير أن الفلسفة تذكر أن جميع خصائص الروح لا توجد إلا من خلال الحرية ، وأن هذه الخصائص لا تعدو أن تكون وسيلة لبلوغ الحرية ، وأنها كلها تسعى إلى بلوغ الحرية ، والحرية وحدها . فالنظر الفلسفى يفضى إلى القول إن الحرية هى الحقيقة الوحيدة للروح . والمادة تتصف بالثقل نظرا إلى اتجاهها نحو نقطة مركزية . وهى مركبة بالضرورة ، تتألف من أجزاء يستبعد كل منها الآخر . وهى تسعى إلى وحدتها وبالتالى تتبدى قاضية على ذاتها ، وساعية إلى ضدها [أى النقطة غير المنقسمة] . ولو أمكنها أن تصل إلى ضدها هذا ، لما عادت مادة ، ولقضت على ذاتها . فهى تسعى إلى تحقيق حالتها الفكرية أو المثالية ، ففى الوحدة يكون وجودها فكريا أو مثاليا .

أما الروح فيمكن تعريفها بأنها ما يوجد مركزه فى ذاته . فليست لها وحدة خارجها ، بل إنها تملك بالفعل وحدتها ؛ وهى توجد فى ذاتها ومع ذاتها . وعلى حين أن ماهية المادة توجد خارجها ، فإن الروح وجود مع ذاته . وهذه هى الحرية بعينها . إذ أننى عندما أكون غير مستقل ، يكون

وجودى مرتبطا بشىء آخر مختلف عنى ، ولا أستطيع أن أوجد مستقلا عن شىء خارجى . وعلى العكس من ذلك ، فإننى أكون حرا عندما يتوقف وجودى على ذاتى . وما وجود الروح المنطوى على ذاته هذا سوى الشعور بالذات — أى شعور المرء بوجوده . وعلينا أن نميز بين أمرين فى الشعور :

أولهما ، كونى أعرف ، وثانيهما ، ما أعرفه . أما فى الشعور بالذات ، فالأمران يندمجان فى شىء واحد : إذ تعرف الروح ذاتها ، ويكون فى ذلك حكم لها على طبيعتها الخاصة ، كما أن فيه فاعلية تتيح لها تحقيق ذاتها ، وجعلها بالفعل ما تكونه بالقوة . ويمكن القول ، على أساس هذا التعريف المجرد ، إن التاريخ العالمى عرض للروح وهى تستخلص معرفة ذلك الذى تكونه فى ذاتها . وكما تنطوى البذرة فى ذاتها على طبيعة الشجرة بأسرها ، وعلى طعم ثمارها وشكلها ، فكذلك تنطوى أول آثار الروح بالقوة على ذلك التاريخ بأسره . فالشرقيون لم يصلوا إلى المعرفة القائلة إن الروح — أى الإنسان بما هو كذلك — حرة ، ولعدم توافر هذه المعرفة لديهم ، فإنهم لم يكونوا أحراراً ، وكل ماعرفوه هو أن فردا معينا حر . غير أن حرية هذا الفرد تغدو ، لهذا السبب ذاته ، مجرد نزوة ، وهمجية ، واندفاع وحشى للانفعال ، أو اعتدال وكبح للرغبات ، هو فى ذاته عرض من أعراض الطبيعة ، وبالتالى فهو نزوة كسابقه . وإذن فهذا الفرد ليس إلا طاغية ، لا إنسانا حرا . ولم يظهر الشعور بالحرية لأول مرة إلا لدى اليونانيين ، ولذا كانوا أحرارا ، غير أنهم ، كالرومان ، لم يدركوا إلا أن البعض وحدهم هم الأحرار — لا الإنسان بما هو كذلك . بل إن أفلاطون وأرسطو ذاتهما لم يدركا ذلك . ولذا كان لدى اليونانيين رقيق ، وكانت حياتهم بأسرها ، وكذلك كان الاحتفاظ بحريتهم الرائعة ، مرتبطين بنظام الرق ، وهى حقيقة أدت فضلا عن ذلك ، إلى جعل تلك الحرية نموا عرضيا عابرا محدودا من جهة ، وجعلت منها من جهة أخرى ، عبودية صارمة لما هو بشرى — أى إنسانى ،

ولقد كانت الامم الالمانية ، بتأثير المسيحية ، أول من وصلت الى الشعور بأن الإنسان ، بما هو إنسان ، حر ، وإلى أن حرية الروح هى التى تكون ماهيتها. وقد ظهر هذا الشعور، أول ما ظهر ، فى الدين ، وهو أشد مجالات الروح تغلغلا ، غير أن إدخال هذا المبدأ فى مختلف علاقات العالم الفعلى ينطوى على مشكلة أوسع نطاقا من مجرد تنفيذ هذا المبدأ ، فتلك مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية حضارية شاقة طويلة الأمد . والدليل على ذلك ، مثلا ، أن الرق لم ينته بعد قبول المسيحية مباشرة ، كما لم تسد الحرية بين الدول ، ولم تتخذ الحكومات ولا الدساتير تنظيما عقليا ، أو تعترف بالحرية أساسا لها . بل إن هذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية ، وتشكيل هذا المبدأ لتركيب المجتمع وتغلغله فيه ، هو ذاته ذلك المسار الطويل الأمد ، الذى يكوّن التاريخ ذاته . ولقد سبق لى التنبيه إلى التمييز المتضمن هنا ، بين المبدأ فى ذاته و بين تطبيقه، أى الأخذ به وتنفيذه فى الظواهر الفعلية للروح والحياة . وتلك نقطة لها أهميتها الكبرى فى علمنا ، وينبغى أن نذكر على الدوام أنها أساسية . وكما أن هذا التمييز قد استرعى الانتباه فى صدد المبدأ المسيحى القائل إن الشعور بالذات والحرية شىء واحد ، فإنه يتمثل أيضا بصورة أساسية فى صدد مبدأ الحرية بوجه عام . وما تاريخ العالم إلا تقدم الشعور بالحرية — وهو التقدم الذى يتعين علينا هنا تتبعه فى ضرورته الكامنة .

* * *

فى رأينا أن مصير العالم الروحى ، بل الغاية القصوى للعالم بأسره — إذ أن العالم الروحى هو العـــالم الأهم ، فى حين يظل العالم المادى خاضعا له ، أو بلغة النظر الفلسفى ، لا تكون له حقيقة فى مقابل الروحى —

إنما هو شعور الروح بحريتها ، وبالتالى حقيقة هذه الحرية . غير أن العصور الحديثة قد أدركت بوضوح يفوق إدراك كل ماعـــداها من العصور ، أن لفظ « الحرية » هذا ، إن لم يلحقه وصف آخر ، يظل لفظا غامضا ، غير محدد ، ولا يعول عليه . وأنه ، فى حين أن مدلوله هو أقصى ما يُطمح فى الوصول إليه ، فإنه معرض لشتى أنواع سوء الفهم والخلط والخطأ ، ومعرض لأن يكون موضوعا لجميع أنواع التطرف الخيالى . ومع ذلك فلزام علينا ، فى الوقت الحالى ، أن نقنع باللفظ ذاته دون مزيد من التعريف . ولقد نبهنا أيضا إلى أهمية الفارق الهائل بين المبدأ مجردا ، وبين تحقيقه عينيا . وفى مجالنا هذا سوف نعرض الطبيعة الأساسية للحرية — التى تنطوى فى ذاتها على ضرورة مطلقة — على أنها الوصول إلى شعور بالذات (إذ أنها تبعا لتصورها ذاته معرفة بذاتها) وعلى أنها تحقق بذلك وجودها . فهى ذاتها الهدف الذى نسعى إلى بلوغه والهدف الوحيد للروح . وتلك هى النتيجة التى ظلت عملية التاريخ العالمى تستهدفها على الدوام ، والتى قدم من أجلها من القرابين ماظل يوضع دون انقطاع على مذبح الأرض الواسعة ، طوال الأحقاب التاريخية الطويلة .

وهذا هو الهدف الوحيد الذى يرى ذاته متحققا ومنفذا ، وهو القطب الوحيد الساكن وسط التغير الدائم للحوادث والظروف ، والمبدأ الوحيد الفعال الذى يسودها .

وهذه الغاية القصوى هى مقصد الله من العالم ، غير أن الله موجود مطلق الكمال ، ولا يمكن بالتالى أن يرغب فى شىء سوى ذاته — وإرادته . فطبيعة إرادته ، أى طبيعته ذاتها . هى ما نسميه هنا بفكرة الحرية — هذا إذا ترجمنا لغة الدين إلى لغة الفكر .

وإذن فالسؤال الذى يحق لنا أن نوجهه بعد ذلك مباشرة هو :

ما هى الوسائل التى يستخدمها مبدأ الحرية هذا لتحقيق ذاته ؟ تلك هى النقطة الثانية التى يتعين علينا بحثها .

٢ — *هذا السؤال عن الوسيلة التى تكشف بها الحرية عن ذاتها فى العالم* يؤدى بنا إلى ظاهرة التاريخ ذاته . ورغم أن الحرية ذاتها تصور منطوٍ على ذاته ، فإن الوسائل التى تستخدمها خارجية وظاهرية ، تتكشف وتتجلى لأعيننا مباشرة فى التاريخ . وإن النظرة الأولى إلى التاريخ لتقنعنا بأن أفعال الناس مبعثها حاجاتهم وعواطفهم وطباعهم ومواهبهم ؛ وتبعث فينا الاعتقاد بأن هذه الحاجات والعواطف والاهتمامات هى المصادر الوحيدة للفعل — فهى العلل الفاعلة على مسرح الفاعلية هذا . وربما وجدت ضمن هذه أهداف عامة متحررة ، كالخيرية أو الوطنية النبيلة ؛ غير أن مثل هذه الفضائل والمواقف العامة ضئيلة القيمة بالقياس إلى العالم ونواتجه . وربما أمكننا أن ندرك المثل الأعلى للعقل متحققاً فيمن يستهدفون مثل هذه الأهداف ، وفى مجال تأثيرهم ؛ غير أن نسبتهم فى الحق إلى مجموع البشر ضئيلة ، وبهذا القدر نفسه يكون تأثيرهم محدوداً . أما العواطف والغايات الشخصية، وإرضاء الرغبات الأنانية ، فهى أقوى الدوافع إلى الفعل . وتكمن قوتها فى أنها لا تتقيد بواحد من القيود التى تفرضها عليها العدالة والأخلاقية، وفى أن لهذه الدوافع الطبيعية تأثيراً أقرب إلى الإنسان من تأثير النظام الشاق المصطنع ، الذى يوجه الإنسان إلى الطاعة وضبط النفس والقانون والأخلاقية . وعندما نتأمل معرض مسرح الانفعالات هذا ، ونتائج عنفها ، واللاعقلية التى ترتبط ، لا بها فحسب ، بل بالمقاصد الحسنة والنوايا الطيبة ذاتها (أو بالأحرى ترتبط بهذه الأخيرة بوجه خاص) ؛ وعندما نتأمل الشر والرذيلة والدمار الذى لحق أكثر مجالات الروح البشرية ازدهاراً — عندئذ لا يسع نفوسنا إلا أن تفيض أسفاً على لطخة الفساد الشامل هذه ؛ ولما كان إحداث هذا الفساد لا يقتصر على الطبيعة وحدها ، بل تشترك فيه الإرادة البشرية أيضاً ، فإن النتيجة التى يفضى إليها تفكيرنا قد تكون شعوراً بالمرارة

الأخلاقية وثورة من الروح الخيرّة (إن كان لا يزال لها فينا وجود) .
ويمكن القول ، دون أية مبالغة بلاغية ، إن مجرد الجمع بين مظاهر البؤس التى قهرت أقل الأمم والمدن ، وأفضل أمثلة الفضيلة الشخصية، يؤلف صورة مخيفة إلى أقصى حد ، ويثير انفعالات الحزن الذى لا يعادله حزن آخر فى عمقه ويأسه ، ولا تعوّضه أية نتيجة مواسية . وهكذا نتحمل عند تأملنا لهذه الصورة عذاباً عقليا لا يقبل دفاعاً أو مهرباً سوى القول بأن ما حدث قد حدث على هذا النحو وانتهى الأمر ، وأنه قدر ، وأنه ما كان فى الإمكان رده ، وينتهى بنا الأمر إلى الارتداد من ذلك الإشمئزاز الذى لا يطاق ، والذى تهددنا به هذه الأفكار ، إلى مجال حياتنا الفردية الحبيب إلى نفوسنا — إلى « الحاضر » الذى تكوّنه غاياتنا ومصالحنا الشخصية . . . ولكن حتى لو نظرنا إلى التاريخ على أنه المذبح الذى ضحيت من أجله سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضيلة الأفراد — فلا بد أن يُثار ، رغماً عنا ، السؤال التالى: لأى مبدأ ، ولأى هدف نهائى ، قدمت هذه التضحيات الهائلة ؟ من هذه النقطة ينتقل البحث عادة إلى ذلك الذى جعلنا منه بداية عامة لمعالجتنا الموضوع . فقد بدأنا من هذه النقطة ، وأشرنا إلى تلك الظواهر التى تكوّن صورة توحى بقدر كبير من الانفعالات الكئيبة والتأملات الفكرية — بوصفها عين الميدان الذى نعتقد أنه يكشف عن وسيلة تحقيق ما نؤكد أنه المصير الأساسى ، والهدف المطلق ، أو — بنفس المعنى — النتيجة الصحيحة لتاريخ العالم . ولقد تعمدنا خلال هذا كله اتخاذ « التأملات الأخلاقية » منهجاً للارتقاء من مجال الحوادث التاريخية الخاصة إلى المبادىء العامة التى تنطوى عليها هذه الحوادث . وفضلا عن ذلك فثل هذه التأملات العاطفية لا تهتم فعلا بالارتفاع فوق مستوى تلك الانفعالات المحزنة ، وبحل ألغاز العناية الإلهية التى أثارتها هذه التأملات ، فمن طابعها الأساسى أن تجد رضاء كئيباً فى ذلك التسامى الخاوى العقيم الذى تنطوى عليه تلك النتيجة السلبية .
وعلى ذلك فسوف نردها إلى وجهة النظر التى اتخذناها ، ملاحظين أن

الخطوات المتعاقبة للتحليل الذى تؤدى بنا إليه ، سنكشف أيضا عن الشروط اللازمة للإجابة عن الأسئلة التى توحى بها تلك اللوحة الكبيرة الزاخرة بالرذيلة والألم ، والتى يكشف عنها التاريخ .

وأول ملاحظة يتعين علينا ابداؤها — وهى ملاحظة سبق ابداؤها أكثر من مرة ، ولكن لابد من تكرارها كلما بدا أن الحاجة تدعو إليها — هى أن ما نسميه بمبدأ الروح ، أو هدفها أو مصيرها أو طبيعتها وتصورها ، ليس إلا شيئا عاماً مجردا . فألفاظ المبدأ ، والخطة الأساسية والقانون ، تعبر عن ماهية كامنة غير متكشفة ، ليست فى ذاتها متحققة تماماً ، مهما كانت صحيحة فى ذاتها ، فالأهداف والمبادىء ، الخ ليس لها من مكان إلا فى أفكارنا ، وفى مقاصدنا الذاتية ، لا فى مجال الواقع ذاته . وما يوجد من أجل ذاته فحسب ، إنما هو إمكانية أو قوة ، لم ترق بعد إلى مرتبة الوجود. وهناك عنصر ثان ينبغى إدخاله لنقلها إلى مجال الفعل — هو التحقيق والواقعية ؛ والقوة المحركة لهذا العنصر هى الإرادة — أى فاعلية الإنسان بأوسع المعانى . فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق وتنتقل إلى مجال الفعل تلك الفكرة وتلك الخصائص المجردة بوجه عام ، إذ لا حول لهذه الأخيرة فى ذاتها . فالقوة المحركة التى تدفعها إلى العمل ، وتكسبها وجودا محددا ، هى حاجة الإنسان وغريزته وميله وانفعاله . فتحول فكرة معينة لدىّ إلى فعل ووجود ، هو رغبتى الجادة : إذ أرغب فى تأكيد شخصيتى بالنسبة إليها ، وفى إرضاء ذاتى بتنفيذها . ولا بد لكى أبذل جهدى فى سبيل أى هدف ، من أن يكون ذلك هدفى بمعنى من المعانى . ولا بد فى تحقيق لهذا الهدف أو ذاك أن أجد فى الوقت ذاته رضاء لى ؛ رغم أن الهدف الذى أبذل نفسى فى سبيله ينطوى على نتائج معقدة ، ليس للكثير منها أهمية بالنسبة إلىّ . فالحق اللامتناهى للذات هو أنها تجد إرضاء لذاتها فى فاعليتها وجهدها . ولو

شاء الناس أن يكون لهم اهتمام بأى شىء . فلا بد (إن جاز هذا التعبير) أن يشركوا جزءاً من كيانهم فى هذا الشىء ، وأن يجدوا شخصيتهم راضية عن بلوغه . وهاهنا خطأ ينبغى تجنبه . فعندما نصف شخصاً بأنه (مغرض) (فى اشتراكه فى أمر ما) ، أى يسعى إلى نفعه الخاص وحده ، نقصد من ذلك معنى الذم ، وننسب الأمر إليه — عن حق — على أنه خطأ . ونحن إذ نذم هذا الشخص ، ننتقده لسعيه وراء أهدافه الشخصية دون أى اهتمام بمقصد أعم ، يستغله هو لتحقيق مصلحته الخاصة ، بل قد يضحى به لهذا الغرض . غير أن من يجتهد فى سبيل تحقيق هدف ، ليس مغرضاً فحسب ، وإنما ينصب غرضه على هذا الهدف ذاته . وإن اللغة لتعبر عن هذا التمييز تعبيراً دقيقاً . وإذن فلا شىء يحدث ، ولا شىء يتحقق ، ما لم يسع الأفراد الذين يعنيهم الأمر إلى تحقيق رضائهم الخاص فى هذا الأمر . فهؤلاء الأفراد وحدات جزئية فى المجتمع ، أى أن لهم حاجاتهم وغرائزهم ، وبوجه عام مصالحهم الخاصة بهم وحدهم . ولا تقتصر هذه الحاجات على ما نسميه عادة بالضرورات — كمنبهات الرغبة والإرادة الفردية — بل تشمل أيضـــا تلك الحاجات المرتبطة بالآراء والمعتقدات الفردية ، أو إذا شئنا استخدام لفظ ينطوى على تصميم أقل ، اتجاهات الرأى الفردية ، هذا إذا افترضنا أن دوافع التفكير والفهم والعقل قد استيقظت . وفى هذه الحالات يود الناس ، إذا لزم أن يبذلوا جهودهم فى أى اتجاه ، أن يكون الموضوع ذاته مقبولا لديهم ، وأن يكونوا ، من حيث رأيهم فى خيرية هذا الموضوع وعدالته وقيمته ومنفعته ، قادرين على « الاندماج فيه » . . . .

وإذن فنحن نؤكد أن شيئاً لم ينجز دون اهتمام من جانب فاعليه ، فإذا أمكن تسمية الاهتمام باسم الانفعال Leidenschaft على أساس أن الشخصية بأكملها تـكرس ذاتها للموضوع بكل ذرة فى إرادتها ، مركزة جميع رغباتها

وقواها فيه، ومتجاهلة كل اهتمام ومطلب فعلي أو ممكن آخر — فني وسعنا عندئذ أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم دون انفعال.

وعلى ذلك فموضوع بحثنا يشتمل على عنصرين: أولها «الفكرة»، وثانيهما مجموعة الانفعالات البشرية المعقدة؛ أحدهما هو لحمة النسيج الضخم لتاريخ العالم والآخر سداه. والوسط الموحِّد بين الاثنين هو الحرية، في ظل شروط الأخلاقية داخل دولة. ولقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح، والهدف المطلق للتاريخ. أما الانفعال فينظر إليه على أنه شيء غير سليم، وعلى أنه قبيح بمعنى ما. وهكذا يُطلب من الإنسان ألا تكون لديه انفعالات. وأنا أعترف بأن لفظ الانفعال ليس هو اللفظ الذي يلائم تماما المعنى الذي أرمي إلى التعبير عنه. فأنا لا أعني هنا سوى الفاعلية البشرية من حيث هي ناتجة عن اهتمامات شخصية — أي مقاصد خاصة أو إن شئت فسمها مقاصد مبعثها حب الذات — موصوفة، مع ذلك، بصفة خاصة، هي أن كل طاقة الإرادة والشخصية تكرس لبلوغها، وأن الاهتمامات الأخرى (التي قد تكون في ذاتها أهدافا جذابة)، او على الأصح كل الأشياء الأخرى، يضحي بها من أجلها، وهكذا يرتبط الموضوع مدار البحث بإرادة الإنسان إلى حد يجعله هو وحده المتحكم تماما في عزيمة الشخص وغير منفصل عنها. ويغدو هو ماهية إرادة الإنسان ذاتها. ذلك لأن الشخص إنما هو وجود محدد؛ فهو ليس الإنسان عامة (الذي هو لفظ لا يقابله وجود فعلي) وإنما هو كائن بشري بعينه ....

ومن هذا الإيضاح للعنصر الأساسي الثاني في التجسد التاريخي لهدف ما، نستنتج، عندما نلقي نظرة عابرة على نظام الدولة، أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، وإذا تحقق الأول وأرضي عن طريق الثاني — وهي قضية لها في ذاتها أهميتها العظمى. غير أنه لابد في الدولة من اتخاذ أنظمة متعددة، ومن

اختراع أجهزة سياسية عديدة ، تصحبها ترتيبات سياسية ملائمة — مما يحتم صراعا طويلا للذهن قبل كشف ما هو ملائم بحق — ويتضمن كذلك صراعا مع المصالح والانفعالات الشخصية ، وترويضا شاقا لهذه الأخيرة ، حتى يتحقق الانسجام المنشود . وتبلغ الدولة مرحلة الازدهار والفضيلة والقوة والرخاء فى العصر الذى يتحقق فيه هذا الانسجام . غير أن التاريخ العالمى لا يبدأ بهدف واع من أى نوع ، كما هى الحال فى المجالات البشرية الخاصة . وإن الغريزة الاجتماعية وحدها لتتضمن هدفا واعيا هو أمان الحياة وسلامة المـــال ، وعندما يتم تكوين المجتمع ، يغدو هذا الهدف أشمل . ويبدأ تاريخ العالم بهدفه العام — أى إدراك فكرة الروح — ولكن فى صورة ضمنية فحسب ، أى بوصفها طبيعة ، وغريزة واعية خفية ، بل هى الأشد خفاء ، وتأخذ عملية التاريخ بأسرها (كما لاحظنا من قبل) اتجاها يستهدف جعل هذا الدافع اللاشعورى دافعا واعيا . وهكذا تتبدى منذ البداية الأولى ، ولكن فى صورة مجرد وجود طبيعى ، الإرادة الطبيعية ، أى ما يسمى بالوجه الذاتى ، والميل المادى والغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية ، وكذلك الرأى الخاص والفهم الذاتى . ويكون هذا المجموع الضخم للإرادات والاهتمامات والأفعال ، وسائل الروح الكلية وأدواتها للوصول إلى هدفها ، ونقله إلى الوعى ، وتحقيقه . وماهذا الهدف سوى اهتدائها إلى ذاتها ، أو عودتها إلى ذاتها ، وتأملها ذاتها فى تحققها العينى . أما القول بأن مظاهر الحيوية هذه فى الأفراد والأمم ، وهى المظاهر التى سعوا فيها إلى الاهتداء إلى أهدافهم وتحقيقها ، هى فى الوقت ذاته وسائل وأدوات هدف أعلى وأوسع لا يعلمون عنه شيئا ، ويدركونه لا شعوريا ، فذلك قول قد يكون موضوع تساؤل ، بل لقد كان بالفعل موضوع شك ، وأنكر وانتُقد وأزدُرى بشتى الصور ، بوصفه مجرد أضغاث أحلام و «فلسفة» . غير أنى قد أبديت رأيى فى هذه المسألة منذ البداية ، وأكدت فرضنا — الذى سيظهر مع ذلك فيما بعد فى صورة استدلال مشروع —

واعتقادنا بأن العقل يحكم العالم ، و بالتالى فقد تحكم فى تاريخه . وكل ما عدا ذلك خاضع وتابع لهذا الوجود الكلى الأساسى ووسيلة لإظهاره . والقول بأن الحقيقة الوحيدة هى اتحاد الوجود الكلى المجرد عامة مع الفرد أو مع العنصر الذاتى ، هذا القول ينتمى إلى مجال النظر ، ويبحثه المنطق فى هذه الصورة العامة . أما فى عملية تاريخ العالم ذاته ، وهى عملية مازالت غير تامة ، فإن الهدف النهائى المجرد للتاريخ لا يصبح بعد هو الموضوع المتميز للرغبة والاهتمام . وفى حين أن هذه المشاعر المحدودة مازالت غير واعية بالغرض الذى تحققه ، فإن المبدأ الكلى كامن فيها ، ويحقق ذاته من خلالها . كذلك يتخذ السؤال صورة توحيد بين الحرية والضرورة ، إذ تعد العملية المجردة الكامنة للروح ضرورة ، أما الوجه الذى يتكشف للإرادة الواعية للناس ، ويغدو موضوعاً لاهتمامهم ، فإنه ينتمى إلى مجال الحرية .

الفصل الخامس

العالم إرادة و تمثلا

أرتور شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)

يصعب على المرء ، وهو يشق طريقه بصعوبة خلال مؤلفات هيجل المعقدة ، أن يتجنب الشعور بأن هيجل يعد نفسه ، فى تواضع محمود ، مجرد وسيط شاء « المطلق » ذاته ، بمحض إرادته ، أن يتحدث من خلاله . ومن هنا فإن المرء يتنفس الصعداء عندما ينتقل أخيراً إلى كتابات عدوه اللدود شوبنهور ، الذى يشعر المرء على التو بأن فلسفته إن هى إلا فكرة شديدة التواضع لكائن بشرى واحد عن عالم لم يصنعه قط ، ولا يُعجب به إلا قليلا .

ولقد كانت شخصية شوبنهور عكس الشخصية الوديعة الطيبة تماما . ففى الوقت الذى كان فيه مدرسا شابا فى جامعة برلين ، يتميز بقدر كبير من الصلف والاعتزاز بالنفس ، اختار أن يحاضر فى نفس الساعة التى كان هيجل العظيم يحاضر فيها ــ وهو اختيار له مغزاه . وغنى عن البيان أن قاعة محاضراته كانت خاوية . ولقد نبذته أمه ، فكان من الطبيعى أن يغدو كارها للنساء . ولقد كان شوبنهور ميالا إلى المتع الحسية ولكن بحرص شديد ، فكان يتعاطى لذاته بجرعات صغيرة على الدوام ، غير أن الوسيلة الوحيدة التى اتخذها سبيلا إلى الشهرة من حيث هو إنسان هى أن يصبح واحدا من أكبر « الكارهين » فى العالم . ولهذا كان من المعقول ألا يُعد ، بوجه عام ، واحدا من أبطال الثقافة فى القرن التاسع عشر . غير أن ثمة شيئاً محبباً إلى

النفس لدى هذا الأعزب العجوز الشاذ الطبع ، المنطوى على ذاته . ففى تشاؤمه صدق وإخلاص . كما أن هذا التشاؤم لا يقتصر عليه وحده ؛ فشوبنهور ، كالشاعر الإيطالى ليوباردى[١] ، يمثل ذلك الضجر من العالم والشعور بالعزلة اللذين ينطوى عليهما معظم إنتاج الحركة الرومانتيكية ، واللذين لا يصعب الاهتداء إليهما حتى لدى أصحاب المذاهب التى تعد رسميا متفائلة مثل هيجل . غير أن شوبنهور رفض فى إصرار أن يستخدم الدعائم الإيديولوجية التى استخدمها معظم معاصريه . فهو مثلا متحرر تماما من الهوس القومى الذى انتاب فشته وهيجل . كما أن كتاباته ليس فيها أثر لأسلوبهما الخطابى الممل فى إعلاء الذات . وهو لا يتخذ مواقف رسمية ، ولا يسمح لنفسه أبدا أن يستخدم ناطقا بلسان روح العصر . ففلسفته تبدو آخر الأمر نوعا من « الثيوديسية »[٢] المعكوسة يسعى فيها إلى تبرير اعتقاده بأن العالم شرير فى أساسه ، وأن المهرب الوحيد للناس العاديين إنما يكون فى عالم التأمل المنزه عن الغرض. غير أن مما يُطرب الذهن أن يقرأ المعاصر شاب لهيجل يجسر على أن يسمى الألم شقاء ، ولا يجد نفسه مضطرا إلى النظر إلى التاريخ البشرى على أنه مسار محتوم نحو التقدم. وإن ثقافة شوبنهور وإحساسه بالتناسق ، ونزعته الدنيوية الغريزية وذكاؤه ، ورشاقة أسلوبه الأدبى — كل هذا يذكر المرء بقوة بعصر التنوير .

ولقد لمح شوبنهور على التو ، بذهنه الثاقب كعادته ، الدلالة الإيديولوجية الأساسية لفلسفتى هيجل وفشته. وهاهى ذى الكلمات التى يستخدمها

---

(١) جاكومو ليوباردى (١٧٩٨ — ١٨٣٧) شاعر ايطالى . تميزت حياته منذ طفولته بالشقاء وخيبة الامل والمرض ، وكذلك بخلافه الدائم مع والديه . وانعكس ذلك فى شعره ، الذى كان رغم نزعته الوطنية التحررية القوية لاذع السخرية . (المترجم)

(٢) انظر شرح هذا اللفظ فى أحد هوامش التعليق على فلسفة هيجل (الفصل الرابع) . (المترجم)

فى التعبير عن الأهمية السياسية والاجتماعية لمذهب هيجل :

« لقد تعين على الفلسفة ، التى استعادت سمعتها بفضل كانت . . . أن تغدو سراعا أداة تلعب بها المصالح ، مصالح الدولة من أعلى ، والمصالح الشخصية من أسفل . . . وعلى العكس من جميع تلك المظاهر والتأكيدات الجادة ، لم تكن القوى الدافعة لتلك الحركة أفكارا ، بل كانت بالفعل أغراضا حقيقية إلى أبعد حد ، أى مصالح شخصية ، ورسمية ، وكنسية ، وسياسية ، وبالاختصار ، مصالح مادية . . فالمصالح الجزئية تهز بعنف أقلام الكثيرين من محبى الحكمة الخالصة . . . ولا جدال فى أن الحقيقة هى آخر ما يجول بخاطرهم . . . فالفلسفة تستغل استغلالا سيئاً ، من جانب الدولة بوصفها أداة ، ومن الجانب الآخر بوصفها وسيلة للكسب . وإذن ، فمن ذا الذى يؤمن فعلا بأن الحقيقة بدورها ستظهر إلى النور ، بوصفها مجرد ناتج عرضى؟ » والحق أنه لو كان كارل ماركس قد فهم تماما اتجاه نقد شوبنهور ، بدلا من أن يحاول أن يقلب الديالكتيك الهيجلى رأسا على عقب ، لكان من الجائز جدا أن يطرأ تغير أساسى على تاريخ البشر خلال الأعوام المائة الأخيرة . (١)

ولقد كان من أسباب كراهية شوبنهور لفشته وهيجل اعتقاده أنهما قد

---

(١) المقصود من هذه الفقرة هو ان شوبنهور بدوره — ولا سيما فى النص الذى أورده المؤلف من قبل — يرد الافكار البادية التجرد الى أسس ومصالح مادية ، وانه كان من الممكن ، بالتالى ، أن يتأثر به كارل ماركس لو كان قد أدرك لديه هذه النزعة الى التفسير المادى . ومن الطبيعى فى نظر المؤلف ان هذا لو كان قد حدث ، لتغير طابع التفكير الماركسى ، ولتغير بالتالى مجرى التاريخ خلال القرن الاخير . وفروض المؤلف هذه خيالية كلها ، وحتى لو صحت منها المقدمات الاولى لما ادت على الاطلاق الى النتيجة التى استخلصها ، لانه يفترض ان تأثير شوبنهور فى ماركس كان من الممكن ان يؤدى الى تغيير للمجرى الفعلى للتاريخ ، وهو افتراض لايوافقه عليه ماركس ذاته ، نظرا الى ايمانه بالحتمية التاريخية .

(المترجم)

شوها ما هو صحيح وعميق فى فلسفة كانت . فشوبنهور كان واحدا من أوائل المجموعة الكبيرة من الفلاسفة الذين نادوا ، فى عصر ساد فيه المذهب الهيجلى بالشعار « عودا إلى كانت ! » ، واستخدموه فى الاحتجاج على الاتجاهات السائدة : وهذا يعنى فى حالة شوبنهور ، أنه يعد نفسه قبل كل شىء فيلسوفا نقديا ينبغى أن ينقد العقل أولا قبل أن يستخدمه فلسفيا . والحق أن شوبنهور وإن لم يكن قد اشتهر بفضل مساهماته فى نظرية المعرفة ، فان كتابه الأشهر « العالم إرادة وتمثيلا » يبدأ ، لا على نحو توكيدى ببيان مبادئ ميتافيزيقية ، بل بتقدير لطبيعة الذهن وحدوده . ويعتقد شوبنهور ، مثل كانت ، أن الذهن عاجز عن معرفة كنه الأشياء فى ذاتها . فهو يرى أن أفكارنا لا توصلنا إلى أى عالم يتجاوز نطاق مدركاتنا الحسية . والواقع أن شوبنهور يقترب كثيرا من مذهب لوك التجريبى ، إذ يصر على أن يستخدم كل التصورات مما يوجد فى التجربة . ومع ذلك فهو يرى أننا نستطيع الوصول بطريقة أخرى ، غير عقلية ، إلى حقيقة تتيحها لنا الإرادة . ونستطيع أن ندرك مدى ابتعاده عن كانت فى هذا الصدد إذا تأملنا الفارق بين تفسير كل منهما لهذا التصور . فإلى كانت ترجع بلا شك ، من الوجهة التاريخية ، تلك الفلسفات الأرادية التى طالما تردد ظهورها طوال القرن التاسع عشر . غير أنه نظر إلى الإرادة أساسا من خلال الأخلاق . أما عند شوبنهور فالإرادة هى المقولة الميتافيزيقية الرئيسية ، وهى أصل كل ما نسميه « بالحقيقى » . فهو يرى أننا لا نحقق أنفسنا بوصفنا كائنات موجودة إلا فى أفعالنا الإرادية ، ولا نشعر بالعالم الحقيقى على أنه أكثر من نسق من الأفكار المترابطة إلا لشعورنا بأنفسنا من حيث نحن نريد شيئاً .

ومن الواضح ، رغم كل عداء شوبنهور لمشته . أن فى هذا الجزء من فلسفته تشابهاً قوياً بينهما . ولم يكن الفارق الرئيسى بينهما فى هذا الصدد

خارقاً نظرياً بقدر ما كان اختلافاً فى المزاج . ففشته يمجد الإرادة فى آخر الأمر ، أما شوبنهور ، فهو وإن يكن يتجه إلى إضفاء صبغة شخصية عليها ، فإنه يعدها قوة شريرة تحبط من كل وجه حياة الإنسان الروحية .

ومع ذلك فإن شوبنهور ليس مجرد ميتافيزيقى شيطانى يشوه «عالم الواقع» الذى وصفه معاصروه بأنه « معقول » و « حقيقى » فى آن واحد . بل إن فيه أيضاً شيئاً من النزعة الطبيعية ، بحيث إن نظرته إلى الحياة الواعية للإنسان على أنها ناتج عرضى للإرادة فيها قطعا استباق لفرويد . ولقد كان شوبنهور يستخدم على الدوام معلومات بيولوجية وتاريخية تجريبية اضرب أمثلة لرأيه القائل إن إرادة الحياة هى القانون الأساسى للحياة ذاتها . وإذا كانت فكرة الإرادة عنده قد حُمّلت مالا تحتمل ، واكتسبت صفات شبه خرافية لا شأن للعلم التجريبى بها ، فإن الكثيرين من شراح شوبنهور قد نوهوا بحساسيته العميقة فى ميدان علم النفس .

ويمكن القول ، بمعنى ما ، إن أوصاف شوبنهور التجريبية غير المتكلفة للإرادة تبعث قدراً كبيراً من الحرَج فى نفس أى فيلسوف يتخذ نقطة بدايته من ثورة كانت الكبرنيكية فى الفلسفة . إذ أنه يربط فهمه للإرادة بأوصافه للسلوك الملحوظ للكائنات العضوية ربطا يبلغ من الوثوق حداً يجعل مشكلة الاحتفاظ بالتمييز الأساسى بين الإرادة من حيث هى شىء فى ذاته يعلو على التجــــربة وبين الجسم البشرى بوصفه فكرة ، أو ظاهرة صبغت بصبغة موضوعية ، واحدة من مشاكله الأساسية . ورغم تحمس شوبنهور الهائل لكانت ، فإنه لم يتعلم تماماً درس الفلسفة النقدية . إذ يبدو ، من وصفه للإرادة أو مظاهرها بمثل هذا التفصيل ، أنه يحولها إلى مجرد « فكرة » أخرى ليس لها ، بالنسبة إلى مقدماته هو ، أن تدَّعى لنفسها حقيقة تزيد على حقيقة أية فكرة أخرى مستمدة من التجربة . وبالاختصار ، فليس فى وسع شوبنهور أن يجمع بين الأمرين معاً : فهو لا يستطيع أن يعد

السلوك الملحوظ للكائنات العضوية البشرية مظهراً لحقيقة الإرادة الكامنة من ورائه بوصفها شيئا فى ذاته ، وأن يؤكد ، فى الوقت ذاته ، أن مجال الملاحظة التجريبية منفصل تماما عن الأشياء كما هى فى حقيقتها .

أما حل هذه المشكلة ، إن كان هذا هو الاسم الذى ينبغى إطلاقه عليها ، فلا يكون فى أى جدل نظرى أو تحليل منطقى ، وإنما نهتدى إليه فى المجال الأيديولوجى ، وفى مواقف شوبنهور الرئيسية من السلوك فى الحياة ، واستخدامه الساخر للكلمات الرنانة من أمثال « الواقع reality » . وفى حين أن فشته ، ومن بعده نيتشه ، قد أكدا الواقعية المطلقة للإرادة ، وجعلا من هذه الصفة علامة على قيمتها الإيجابية الأساسية ، فإن شوبنهور يستخدم الكلمات ذاتها للتعبير عن احتقاره العميق ويبدو أنه يقول : هذا حقيق « فى الواقع » ، وكأنه ليس ثمة طريقة أشد فعالية من هذه للتعبير عن اشمئزازه . فتلك هى طريقته الحافدة فى التعبير عن احتقاره لكل ذلك النشاط البورجوازى اللاهى غير المكترث الذى تنطوى عليها كل هذه الحركة المثالية بأسرها . ويبدو أنه يتساءل : هل ينظر معاصروه الآن إلى « الإرادة » على أنها مرادفة « للواقع reality » ؟ إذن فالواقع شىء ينبغى الانسحاب منه بأى ثمن ، حتى إلى « عالم » أوهام إذا ما دعا الأمر . والواقع أن شوبنهور يمضى فى تفنيده للحياة الإيجابية « الأخلاقية » التى يمجدها فشته ، وكذلك هيجل إلى حد ما ، إلى حد أنه يرفض أن يعزو إلى الإرادة ، تلك « الحقيقة القصوى » ، حتى تلك التقوى الطبيعية التى يتنازل الطيبون عنها عادة للشيطان . فالإرادة فى ذاتها شر كلها ، وهو يدبر لها ظهره تماما ، « ويستغلها » ، بطريقته الساخرة ، فى تشويهها والقضاء عليها .

وهناك من نقاد شوبنهور من يدعون أنهم يجدون فى عزوفه المتشائم عن العالم شيئا من عدم الإخلاص . والأمر الذى يفوتهم هو السخرية

الكامنة فى طريقة ممارسة شوبنهور للتفكير الميتافيزيقى . فشوبنهور متشائم بالفعل من وجهة نظر المتعلقين بالعالم ، الذين يوحدون بين « الواقع reality » وبين مطامعهم الخاصة الجامحة . فليخلعوا ، إذا شاءوا ، صفة « المعقولية » على الإرادة ، وليسموا مظاهرها « الموضوعيـــة » فى النظم التاريخية للدولة والكنيسة مظاهر تكشف بها «الروح» عن ذاتها ؛ فما ذاك فى الحق إلا تعبير عن طريقتهم الخاصة فى الكشف عن أنفسهم . فليس فى مثل هذا « الواقع » فى نظر شوبنهور سلام ولا سعادة بالنسبة إلى الإنسان . ولنتأمل الواقع (reality) « الروحى » الذى يصفه هيجل ذاته ؛ فماذا يكون الديالكتيك التاريخى إن لم يكن سجلا للصراع اللامتناهى الذى يُكتب فيه على كل لحظة ، أن تجد آفتها فى التعارض المحتوم الذى تولّده داخل ذاتها ؛ وهكذا يقول شوبنهور إنه إذا كان هذا هو « الواقع » ، فرحباً بهيجل فيه ؛ وإذا كان التشاؤم هو بديله عنه ، فلم لا تقبل التشاؤم ؟

ولكن ماذا يكون الأمر إذا أمكن تحويل الإرادة ، وهى مصدر كل شقاء ، ضد ذاتها ؟ إذا كانت الإرادة هى الشر ، فشفاؤنا منها يكون فى إخمادها . وهنا يبدو أن الحل الواضح هو الانتحار . غير أن شوبنهور يرفض الانتحار بوصفه آخر أفعال الإرادة وأكثرها يأسا فحسب . فالانتحار يقضى على الجسم من حيث هو ظاهرة ؛ ولكنه لا يقضى على الإرادة ذاتها . والحل الوحيد الآخر ، فى رأيه ، هو تحويل الإرادة ضد ذاتها ، وإخماد رغباتنا الخاصة عن طريق سلسلة من أفعال العزوف . وهكذا لا تكون النتيجة عنده هى الموت ، وإنما التأمل .

وكثيراً ما قيل إن فلسفة شوبنهور تتأثر بأفلاطون وبصوفية الهنود معا . وهذا صحيح ، غير أن نظرته إلى حياة التأمل تختلف إلى حد عن نظرة هؤلاء إليها . فالتحرر من الرغبة يتم ، عند شوبنهور ، عن طريق التأمل

الجمالى، وعن طريق تأمل الفن بوجه خاص. فى التجاوب مع الفن الرفيع، ولا سيما الموسيقى، تنزه واضح، وخروج عن التصديق والتكذيب، والأمل واليأس. يتركنا أحرارا فى تأمل صور الأشياء دون انشغال، بل فى تأمل مظاهر الإرادة ذاتها دون اندماج أو اهتمام شخصى.

ولم يَفُت نقاد شوبنهور أن ينبهوا إلى أن هذا الوجه من أوجه مذهبه يفتقر إلى الاتساق الشكلى. فإذا كانت الإرادة «هى» الواقع real، وإذا كانت تتبدى فى شكل من أشكال الحياة، فليس لنا أن نفترض أن التأمل قادر على «القضاء» عليها. فليس ما تقضى عليه الحياة التأملية عند شوبنهور هى الإرادة فى ذاتها، وإنما الرغبات الجشعة المتشاحنة للحياة اليومية. غير أن عدم الاتساق لا يكون خطيراً، إذا ما نظرنا إلى ميتافيزيقا شوبنهور، لا على أنها محاولة لتشييد بناء منطقى، بل على أنها نظرة شخصية إلى العالم، كان فيها رده على الإيديولوجيات «الموضوعية» التى أتى بها السابقون عليه. والمسألة الأهم ليست هى كون حياة التأمل تخلصنا من الإرادة، بل هى ما إذا كانت تأتى لنا بحل شاف للمشاكل الروحية، كالقلق وخيبة الأمل، والعزلة والتغرب عن الذات، وهى مشاكل تعد من صميم نتاج الحياة الحديثة. ولقد عادت نزعة شوبنهور الجمالية إلى الظهور لدى واحد على الأقل من فلاسفة القرن العشرين، هو سانتيانا[1]، كما أكد فلاسفة كثيرون آخرون، ممن يرون أن حياة التأمل لا يصح أن تكون

---

(١) جورج سانتيانا، فيلسوف وشاعر أمريكى، من أصل اسبانى. له ابحاث هامة فى علم الجمال، منها كتابه «الحاسة الجمالية» The sense of Beauty وتحتل الارادة فى مذهبه مكانة هامة. ومن أشهر مؤلفاته سلسلتان من عدة مجلدات، أولاهما «حياة العقل The Life of Reason (خمسة مجلدات) ومجالات الوجود Realms of Being (اربعة مجلدات)، وقد أمضى الاعوام الاخيرة من حياته فى ايطاليا، معتكفا عن الحياة وعن خضم الحوادث التى يحفل بها عصرنا الصاخب.
(المترجم)

مثلا أعلى يكتفى به المرء ، أن التأمل الجمالى ينبغى مع ذلك أن يكون جزءاً كبيراً مما نسميه « بالحياة الطيبة » .

وإنه ليكون من الخطأ أن ننظر إلى فلسفة شوبنهور على أنها مجرد تعبير عن شخصيته التى كانت عصابية شاذة المزاج إلى حد بعيد . فهذه الفلسفة ماهى إلا صورة واحدة من صور خيبة الأمل الدائمة التى تشعر بها النفوس الحساسة إزاء أنواع الخلاص الجماعى التى تقدمها النظم الاجتماعية . وفضلا عن ذلك ، فقد كان شوبنهور صادق التنبؤ فى اعترافه بأعماق « اللامعقول » البشرى . وكثيراً مايصادف المرء فى كتاباته إدراكا يدعو إلى الدهشة لحياة الإرادة على المستوى دون العقلى واللاشعورى ، وهى أمور أصبحت لها فى عصرنا أهمية كبرى بفضل أتباع فرويد .

ولقد أدرك شوبنهور خطورة العقل وعقم الوقوف فى وجه الإرادة بوساطة مجرد « أفكار » . ولكنه ، على خلاف الكثيرين « من اللاعقليين » الآخرين ، لم يمجد اللامعقولية أبدا . فهو مثل فرويد ، قد اعترف بعنصر الحيوانية فى الطبيعة البشرية كاملا ، دون أن يحاول تأليه هذا العنصر . بل إنه لم يكن فى النهاية يخشاه حقيقة ، إذ كان يعلم أن ثمة مخرجا منه ، عن طريق الفهم والإبداع الفنى ، والتأمل الجمالى . ولكم فى فلسفة هذا المتشائم الأكبر من عناصر حكيمة ! إنه ليس مجرد « مرحلة » فى تاريخ الفكر فى القرن التاسع عشر ؛ بل إنه يقف من هيجل ، فى نواح معينة ، موقفا يشبه كثيراً موقف فرويد من كارل ماركس . ولو أغفله المرء لكان فى ذلك إغفال لحقيقة هامة ، هى أن العصر الذى قدس التقدم كان أيضاً عصر يأس فردى .

والنصوص الآتية مقتطفة من الكتاب الأول (القسمين ١ ، ٢) ومن الكتاب الثانى (الأقسام ١٧ — ١٩) من كتاب شوبنهور « العالم

إرادة وتمثلا » . (١) وعنوان الكتاب الأول هو « العالم تمثلا — الوجه الأول . الفكرة خاضعة لمبدأ السبب الكافى : موضوع التجربة والعلم » .

وعنوان الكتاب الثانى « العالم إرادة — الوجه الأول الصبغة الموضوعية للإرادة » .

« القسم الأول — العالم تمثلى » ، تلك حقيقة تصح على كل كائن يعيش ويعرف ، وإن يكن الإنسان وحده هو القادر على استحضارها فى الوعى الفكرى المجرد . ولو فعل ذلك حقا ، لأشرقت عليه الحكمة الفلسفية . وعندئذ يدرك عن يقين ووضوح أن مايعرفه ليس شمسا ولا أرضا ، وإنما هو عين ترى شمسا ، ويد تلمس أرضا ، وأن العالم المحيط به لا يوجد إلا بوصفه تمثلا ، أى لا يوجد إلا فى علاقته بشىء آخر ، أى المتمثل ، الذى هو الإنسان ذاته . ولو كان لنا أن نؤكد أوليا أية حقيقة ، فهذه هى ؛ إذ أنها تعبير عن أعم صورة لكل تجربة ممكنة يتسنى لنا تصورها : وهى صورة أعم من كل الصور الأخرى — أعم من المكان والزمان والعلية ، إذ أن هذه كلها تفترضها . وعلى حين أن هذه الصور كلها ، التى رأينا أنها ليست إلا أحوالا لمبدأ السبب الكافى ، لا تصح إلا على فئة خاصة من التمثلات ، فإن التقابل بين الذات والموضوع هو الصورة المشتركة بين كل هذه الفئات ، وهى الصورة التى هى وحدها الكفيلة بتحقيق إمكان أى تمثل وجعله قابلا للتصور بوجه عام ، سواء أكان هذا التمثل مجرداً أم حدسياً ، خالصاً أم تجريبياً . وإذن فليس

---

* ترجمة « هولدين R. B. Haldane "The World as Will and Idea" و « كمب J. Kemp » لندن ، مطبعة Kegan Paul, Trench, Trubner Co., Ltd. ١٩٠٧ ، ص ٣ — ٦ و ١٢٧ — ١٣٦ . وقد ظهر الكتاب الاصلى فى سنة ١٨١٩ بعنوان *Die Welt als Wille und Vorstellung*

ثمت حقيقة أكثر يقيناً واستقلالا عن كل ماعداها، وأقل حاجة إلى البرهنة عليها من هذه الحقيقة القائلة إن كل ماهو موضوع للمعرفة، وبالتالى هذا العالم بأسره، ليس إلا موضوعا بالنسبة إلى ذات، ومدركا بالنسبة إلى مدرِك. أى أنه بالاختصار تمثل. ومن الواضح أن هذا يصح على الماضى وعلى المستقبل كما يصح على الحاضر، وعلى أبعد الأمور وأقربها، إذ أنه يصدق على الزمان والمكان ذاتيهما، وهما اللذان لاتنشأ كل هذه التفرقات إلا فيهما. فكل ماينتمى أو يمكن أن ينتمى إلى العالم على أى نحو يخضع لتحكم الذات، ولا يوجد إلا بالنسبة إلى الذات، فالعالم تمثل.

***

وهكذا فإنا ننظر إلى العالم فى هذا الكتاب الأول من هذا الوجه فحسب، أعنى من حيث كونه تمثلا. غير أن التردد الباطن الذى يشعر به أى شخص فى قبوله للفكرة القائلة إن العالم تمثله هو فحسب، لكفيل بتنبيهه إلى أن هذا الرأى عن العالم، مهما كان من صحته، هو مع ذلك تعبير عن وجه واحد من أوجه المسألة، وأنه ينجم عن نوع من التجريد المتعمد. ولكنه من جهة أخرى رأى لايستطيع أن يجد منه مهربا. وعلى أية حال فسوف يعالج الكتاب المقبل أوجه النقص فى هذا الرأى، عن طريق حقيقة ليس لها مثل اليقين المباشر الذى تتصف تلك الحقيقة التى نتخذها هاهنا نقطة بداية لنا؛ وهى حقيقة لايمكننا الوصول إليها إلا ببحث أعمق وتجريد أشق، وبالفصل بين ماهو مختلف والتأليف بين ماهو متماثل. وهذه الحقيقة، التى ينبغى أن تكون شديدة الخطورة والتأثير، إن لم تكن حقيقة مخيفة لكل شخص، هى أن الإنسان يستطيع أيضا، بل ينبغى عليه، أن يقول: «العالم إرادتى»

ومع ذلك فعلينا فى هذا الكتاب الأول أن نبحث على حدة فى ذلك الوجه الذى نبدأ به من أوجه العالم. أعنى فى الوجه الذى يكون فيه قابلا للمعرفة، وبالتالى أن ننظر دون تحفظ إلى جميع الأشياء الموجودة، حتى

أجسامنا ذاتها (كما سنرى بمزيد من التفصيل بعد قليل) على أنها مجرد تمثل ، وأن نسميها مجرد تمثلات . وعلى هذا النحو نجرد هذه الموضوعات دائماً ، (كما نأمل أن نوضح للجميع فيما بعد) من الإرادة التي تؤلف في ذاتها الوجه الآخر للعالم . فكما أن العالم هو ، في واحد من أوجهه ، تمثل كله ، فإنه كذلك في وجه آخر إرادة كله . أما القول بوجود حقيقة ليست واحداً من هذين ، وإنما هي موضوع في ذاته ، هو الذى تدهور إليه الشيء في ذاته ، للأسف ، على يد كانت) فهو خيال حالم . وقبوله إنما هو السراب الخادع في الفلسفة .

القسم الثانى — إن ما يعرف كل الأشياء ، ولا يعرفه شيء . هو الذات . وإذن فهى دعامة العالم ، وهى شرط جميع الظواهر والموضوعات ، وهى دائماً تُفترض مقدما ، إذ أن كل ما يوجد ، إنما يوجد بالنسبة إلى الذات فحسب . وإن كل شخص ليجد نفسه ذاتا ، ولكن بقدر ما يعرف فحسب ، لا بقدر ماهو موضوع للمعرفة . غير أن جسمه موضوع بالفعل ، وبالتالى فمن الممكن ، من وجهة النظر هذه ، أن نسميه تمثلا . إذ أن الجسم موضوع ضمن الموضوعات ، تسرى عليه قوانين الموضوعات ، وإن يكن موضوعاً مباشراً . وهو ككل موضوعات الإدراك الحسى ، يندرج تحت الصور الكلية للمعرفة ، كالمكان والزمان ، اللذين هما شرطا الكثرة . أما الذات التى هى العارف دائماً ، ولا تكون هى المعروف أبداً ، فلا تندرج تحت هذه الصور ، بل إن هذه الصور تفترضها مقدما . ومن ثم فهى لا تتصف بالكثرة ولا بعكسها ، أى الوحدة . فنحن لا نعرفها قط ، ولكنها هى دائماً العارف كلما كان ثمة معرفة .

* * *

[من الكتاب الثانى ، القسم ١٧] غير أن ما يدفعنا الآن إلى البحث هو أننا لا نقنع بأن نعرف أن لدينا تمثلات ، وأن هذه التمثلات هى كذا

وكذا ، وأنها مرتبطة حسب قوانين معينة يعبر عنها مبدأ السبب الكافي تعبيرا عاما . بل إنا نريد معرفة دلالة هذه التمثلات ، ونتساءل عما إذا كان هذا العالم تمثلا فحسب — وهو قول لو صح لكان العالم يمر بنا كما يمر حلم عابر أو رؤية خادعة ، ولما استحق انتباهنا — أم أنه أيضا شيء آخر ، شيء يزيد على مجرد التمثل ؛ وفي هذه الحالة ، فما هو هذا الشيء ؟ إن الأمر المؤكد هو أن هذا الشيء الذي ننشده ينبغي أن يكون في طبيعته الكاملة مختلفا عن التمثل اختلافا تاما أساسيا ، وبالتالي إن صور التمثل وقوانينه ينبغي أن تكون غريبة عنه تماما ، وهكذا فنحن لا نستطيع أن نصل إليه من التمثل بإرشاد القوانين التي تقتصر مهمتها على الجمع بين الموضوعات والتمثلات سويا ، وإنما هذه هي صور مبدأ السبب الكافي .

وهكذا نرى بالفعل أننا لا نستطيع أبدا الوصول إلى الطبيعة الحقة للأشياء من الخارج . ومهما بحثنا ، فلن يكون في وسعنا أبدا أن نصل إلى شيء سوى الصور والأسماء . فنحن أشبه برجل يدور حول قلعة باحثا ، دون جدوى ، عن مدخل ، ويقوم أحيانا برسم الوجه الظاهري لهذه القلعة . ومع ذلك فهذه هي الطريقة التي اتبعها جميع الفلاسفة من قبلي .

[القسم ١٨] والواقع أن المعنى الذي ننشده لهـذا العالم الماثل لي بوصفه تمثلي فحسب ، أو الانتقال من العالم بوصفه مجرد تمثل للذات العارفة إلى أي شيء آخر قد يكونه إلى جانب هذا ، لا يمكن الاهتداء إليه إن كان الباحث نفسه مجرد ذات عارفة (أي ملاك مجنح دون جسم) . غير أنه هو ذاته متغلغل في هذا العالم ؛ وهو يجد نفسه فيه بوصفه فردا . أي أن معرفته ، التي هي الدعامة الضرورية للعالم كله من حيث هو تمثل ، تُعطَى كلها مع ذلك بتوسط جسم ، تكون انفعالاته ، كما رأينا ، نقطة بداية الذهن في إدراكه لهذا العالم . فجسم هذا الباحث ، من حيث هو ذات عارفة خالصة، هو بالنسبة إليه تمثل شأنه شأن أي تمثل آخر ، وموضوع من

الموضوعات . وحركاته وأفعاله لا تُعرف لديه إلا كما تُعرف تغيرات جميع الموضوعات المدركة الأخرى ، ولو لم يكن معناها يكشف له على نحو مختلف تماما ، لظلت لها بالنسبة إليه نفس الغرابة والغموض . ولو لم يكن الأمر كذلك لرأى سلوكه يتلو من دوافع معينة باطراد القانون الطبيعي . مثلما تتلو تغيرات الموضوعات الأخرى من علل أو منبّهات أو دوافع . ولكنه لن يدرك عندئذ تأثير الدوافع أكثر مما يدرك الارتباط بين كل معلول آخر يراه وبين علته . عندئذ قد يسمى الطبيعة الباطنة التي لم يفهمها لظاهر الجسم وأفعاله هذه قوة أو كيفية أو صفة حسبما يشاء . ولكن فهمه لها لن يتجاوز هذه الحدود . غير أن الحال ليست كذلك على الإطلاق ، بل إن الإجابة على هذا السؤال المحيّر إنما تُعطَى للذات العارفة بوصفها فرداً ، فالإجابة هي الإرادة . فهذا ، وهذا وحده ، هو الذي يعطي الذات مفتاح وجودها الخاص ، ويكشف لها عن أهمية وجودها وفعلها وحركاتها وتركيبها الباطن . فالجسم يُعطى على نحوين مختلفين تماما للذات العارفة التي لا تصبح فردا إلا باتحادها معه . فهو يعطَى في الإدراك العاقل ، بوصفه تمثلا وبوصفه موضوعا ضمن الموضوعات ، تسرى عليه قوانين هذه الموضوعات ولكنه يعطى أيضا على نحو مختلف تماما بوصفه ما يعرفه مباشرة كل واحد ، وتدل عليه كلمة الإرادة . فكل فعل حقيقي لإرادته هو حتما حركة لجسم في الوقت ذاته . وهو بالفعل لا يستطيع أن يريد الفعل مالم يشعر في الوقت ذاته أنه يبدو بوصفه حركة للجسم . وليس فعل الإرادة وحركة الجسم شيئين مختلفين معروفين موضوعيا ، تجمع بينهما رابطة العلية ، بل هما لا يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول ، وإنما هما شيء واحد ، وإن كانا يعطيان على نحوين مختلفين تماما — أي على نحو مباشر أولا ، ثم في الإدراك بالنسبة إلى الذهن . وما فعل الجسم إلا فعل الإرادة وقد اتخذ صبغة موضوعية ، أي ترجم إلى إدراك . وسوف نرى فيما بعد أن هذا يصح على

كل حركة للجسم ، لا على تلك الحركات التى تتلو من دوافع فحسب ، بل أيضا على الحركات اللا إرادية التى تتلو من مجرد منبهات ، بل إن الجسم كله ليس فى واقع الأمر سوى إرادة اتخذت طابعاموضوعيا ، أى إرادة أصبحت تمثلا ، كل هذا سيثبت ويوضح بجلاء خلال هذا الكتاب . ولهذا فإن الجسم ، الذى أطلقت عليه فى الكتاب السابق ، وفى بحثى عن « مبدأ السبب الكافى » . اسم « الموضوع المباشر » ، وفقا لوجهة النظر المقتصرة على جانب واحد ، والتى اتخذتها فيهما عمدا (أعنى وجهة نظر التمثل) اسم الموضوع المباشر ، سأطلق عليه ها هنا ، من وجهة نظر أخرى ، اسم « موضوعية الإرادة » . وهكذا يمكننا أن نقول أيضا بمعنى معين إن الإرادة هى المعرفة الأولية للجسم ، وأن الجسم هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة وليست قرارات الإرادة المتعلقة بالمستقبل سوى تفكير العقل فيما سنريده فى وقت معين ، لا أفعال حقيقية للإرادة . والأمر الوحيد المميز للقرار الذى ينعقد عليه العزم هو التنفيذ . إذ أنه لا يكون ، حتى ذلك الحين ، سوى مقصد قد يتغير ، ولا يوجـــد إلا فى العقل وبطريقة مجردة . فالإرادة والفعل لا يكونان مختلفين إلا بالنسبة إلى الفكر ، أما فى الواقع فهما شىء واحد . وكل فعل مباشر أصيل صحيح للإرادة هو فى الوقت ذاته وعلى التو فعل ملموس للجسم . ومقابل ذلك نجد أن كل انطباع على الجسم هو أيضا ، ومن الناحية الأخرى ، انطباع على الإرادة . وهو بهذا المعنى يسمى ألما عندما يخالف الإرادة ، وإشباعا أو لذة عندما يوافقها . ولكل من الاثنين درجات واسعة الاختلاف . ومع ذلك فمن الخطأ التام أن تسمى الألم واللذة تمثلات ، إذ أنهما ليسا تمثلات وإنما إنفعالات مباشرة للإرادة فى ظاهرتها التى هى الجسم ، وهما رغبة أو عدم رغبة إجبارية فورية فى الانطباع الواقع على الجسم . وليست هناك سوى انطباعات قليلة للجسم لا تثير الإرادة ، وعن طريق هذه الانطباعات وحدها يكون الجسم موضوعا مباشراً للمعرفة ، إذ يكون الجسم ، بوصفه إدراكا فى الذهن ، موضوعا

غير مباشر شأنه شأن كل ما عداه . ولذا كان من الواجب أن ننظر إلى هذه الانطباعات مباشرة على أنها مجرد تمثلات ، وأن نستثنيها مما قيل من قبل ، فالمقصود هنا هو انفعالات الحواس الموضوعية الخالصة ، حواس البصر والسمع واللمس ، وإن لم تكن هذه مقصودة إلا بقدر ما تتأثر أعضاؤها على النحو الفريد المرتبط بطبيعتها المحددة فحسب . ولانفعال الحواس هذا تأثير فى الحساسية الحادة المتخصصة لهذه الأجزاء يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يؤثر فى الإرادة ، وإنما يمد الذهن بالمادة التى ينشأ منها الإدراك ، دون أن تعكر صفو هذا الذهن أية إثارة للإرادة . غير أن كل تأثر لأعضاء الحس هذه على نحو أقوى أو على نحو مختلف ينطوى على ألم ، أى يخالف الإرادة ، ومن هنا كان بدوره منتميا إلى موضوعية الإرادة . ويظهر ضعف الأعصاب عندما تصل الانطباعات التى ليس لها من القوة إلا ما يكفى لجعلها مادة للذهن ، إلى الدرجة الأعلى التى تؤثر فيها فى الإرادة أى تسبب ألما أو لذة ، أو على الأصح ألما فى معظم الأحيان . غير أن هذا الألم يتصف إلى حد ما ، بالإبهام والغموض ، بحيث لا يقتصر الأمر على تألمنا من أصوات معينة أو من الضوء القوى . بل تنشأ لدينا حالة من الاعتلال والوسوسة لا نفهمها بوضوح . كما تتضح هوية الجسم والإرادة على أنحاء أخرى ، منها أن كل حركة قوة عنيفة للإرادة ، أى كل انفعال ، تثير الجسم وكيانه الباطن مباشرة ، وتبعث الاضطراب فى مجرى وظائفه الحيوية .

وأخيرا فإن المعرفة التى لدىّ عن إرادتى ، وإن تكن مباشرة ، لا يمكن أن تفرق عن معرفتى بجسمى . فأنا أعرف إرادتى ، لا بوصفها كلا أو وحدة ، ولا أعرفها معرفة كاملة حسب طبيعتها ، بل أعرفها فى افعالها الخاصة فحسب ، وبالتالى فى الزمان ، الذى هو صورة لظاهرة جسمى ، ولكل موضوع كذلك . وإذن فالجسم شرط لمعرفة إرادتى . وهكذا لا يمكننى بالفعل أن أتصور هذه الإرادة دون جسمى . ولقد عالجت الإرادة ، أو بالأحرى الذات المريدة ، على أنها فئة خاصة من التمثلات أو الموضوعات .

ولكنا حتى فى تلك الحالة قد رأينا هـذا الموضوع يصبح هو والذات شيئاً واحداً ، أى رأيناه لا يعود موضوعاً . فبقدر ما أعرف إرادتى حقاً على أنها موضوع ، أعرفها بوصفها جسماً . ولكنى فى هذه الحالة أعود ثانية إلى الفئة الأولى من التمثلات التى عرضتها فى ذلك البحث أى إلى الموضوعات الفعلية . وسنرى بوضوح متزايد ، كلما سرنا قدماً ، أن تمثلات الفئة الأولى هذه لا تجد تفسيرها وحلها إلا فى تمثلات الفئة الرابعة التى عرضناها فى ذلك البحث ، والتى لا يعود من الممكن وضعها مقابل الذات بوصفها موضوعاً ، وأن علينا بالتالى أن نتعلم فهم الطبيعة الباطنة لمبدأ العلية الذى يصح على الفئة الأولى ، ولكل ما يحدث وفقاً لهذا المبدأ . من خلال مبدأ تحكم الدوافع ، الذى يسرى على الفئة الرابعة .

ومن المحال إثبات هوية الإرادة والجسم ، التى قدمنا لها الآن تفسيراً مؤقتاً ، إلا على النحو الذى قلنا به هاهنا . ولقد كان هذا أول إثبات لهذه الهوية . وسوف نزداد إثباتنا هذا عمقاً خلال هذا الكتاب . وبعبارة أخرى فقد أخرجنا هذه الهوية من نطاق الوعى المباشر ، ومن المعرفة العينية ، ونقلناها إلى مجال المعرفة العقلية أو المعرفة المجردة . ومن جهة أخرى ، فإن طبيعة هذه الهوية ذاتها تجعل من المحال البرهنة عليها ، أى استخلاصها بوصفها معرفة غير مباشرة من معرفة أخرى أقرب إلى الطابع المباشر ، لا لشىء إلا لأنها هى ذاتها أقرب المعارف إلى الطابع المباشر . فإذا لم ندركها ونتمسك بها على هذا النحو ، فسيكون من العبث أن نتوقع تلقيها مرة أخرى على نحو غير مباشر بوصفها معرفة مشتقة . فهى معرفة من نوع خاص إلى أبعد حد ، وبالتالى لا يمكن أن تُدرج حقيقتها تحت واحـدة من الفئات الأربع التى صنفت بها كل الحقائق المنطقية ، والتجريبية ، والميتافيزيقية ، وما بعد المنطقية ، إذ أنها تختلف عن هذه كلها فى أنها ليست مثلها ربطاً لتمثل مجرد بتمثل آخر ، أو بالصورة الضرورية للتمثل الحدسى أو المجرد ، وإنما هى

ربط الحكم بالعلاقة التى تجمع بين تمثل إدراكى ، هو الجسم ، وبين ما ليس بالتمثل على الإطلاق ، وإنما يختلف عن ذلك كل الاختلاف،أعنى بالإرادة .

القسم ١٩ — وعلى حين أننا قد اضطرنا كارهين فى الكتاب الأول إلى وصف جسم الإنسان بأنه مجرد تمثل للذات العارفة ، شأنه شأن سائر موضوعات عالم الإدراك هذا ، فقد اتضح لنا الآن أن فى وعى كل شخص شيئا يميز تمثل جسمه من جميـــع التمثلات الأخرى التى تشبهه تماما من جميع الأوجه الأخرى ذلك لأن جسمنا يبدو فى الوعى على صورة أخرى مختلفة تماما ، يعبر عنها بلفظ الإرادة . وهذه المعرفة المزدوجة لدينا بجسمنا هى التى تمدنا بالمعلومات عنه، وعن فعله وحركاته الناجمة عن دوافع، وكذلك عما ينفعل به عن طريق الانطباعات الخارجية ، وبالاختصار عما يكونه ، لا بوصفه تمثلا ، بل بوصفه أكثر من التمثل ، أى عما يكونه فى ذاته . وليست لدينا أية معلومات مباشرة كهذه عن طبيعة أى شىء حقيقى آخر أو فعله وانفعاله .

ولا تكون الذات العارفة فردا إلا بفضل هذه العلاقة الخاصة بجسم بعينه ، فإذا ما نظر إلى هذا الجسم بمعزل عن هذه العلاقة ، لما غدا سوى تمثل كسائر التمثلات . غير أن العلاقة التى تكون الذات العارفة بفضلها فردا هى لهذا السبب عينه علاقة لا تقوم إلا بينها وبين تمثل واحد بعينه من بين جميع ما لديها من التمثلات،ومن ثم فإنها تشعر بهذا التمثل الخاص ، لا بوصفه تمثلا فحسب ، بل فى الوقت ذاته على نحو مخالف تماما ، بوصفه إرادة . أما إذا تجرد عن هذه العلاقة الخاصة ، وعن هذه المعرفة المزدوجة والمتباينة تماما لما هو موضوع واحد لا يتغير ، فإن هذا الواحد ، أى الجسم، يغدو تمثلا كسائر التمثلات . وإذن فلا بد لفهم المسألة من أحد أمرين : إما أن يفترض الفرد العارف أن ما يميز هذا التمثل الواحد من غيره هو مجرد كون معرفته ترتبط به هو وحده فى هذه العلاقة المزدوجة ، وأن التبصر

فى اتجاهين مختلفين فى آن واحد لا يتاح له إلا فى حالة موضوع الإدراك هذا وحده ، وإن مرد هذا ليس إلى الفرق بين هذا الموضوع وجميع الموضوعات الأخرى ، وإنما إلى الفرق بين علاقة معرفته بهذا الموضوع الواحد وعلاقتها بجميع الموضوعات الأخرى فحسب . وإما أن يفترض أن هذا الموضوع يختلف عن الباقين جميعهم اختلافا أساسيا ، وأنه هو وحده دونها جميعا ، إرادة وتمثل معا ، فى حين أن بقية الموضوعات تمثلات ، أى أشباح ، فحسب . وهكذا يكون عليه أن يفترض أن جسمه هو الفرد الحقيق الوحيد فى العالم ، أى أنه هو الظاهرة الوحيدة للإرادة ، والموضوع المباشر الوحيد للذات . أما كون الموضوعات الأخرى ، من حيث هى مجرد أفكار ، تشبه جسمه ، أى تشغل مثله مكانا (لا يتمثل بدوره إلا بوصفه تمثلا) ، ولها مثله فاعلية إيجابية فى المكان ، فذلك مايثبته بجلاء قانون العلية الذى يصدق أوليا على الأفكار ، والذى لا يسمح بوجود أى معلول دون علة . ولكن بالإضافة إلى كوننا لا نستطيع أن نستدل من المعلول إلا على علة بوجه عام ، لا على علة مماثلة ، فإننا ما زلنا فى مجال التمثل وحده ، وهو المجال الذى لا يصدق قانون العلية إلا عليه ، والذى لا يمكنه أن يسرى على ما هو خارج عنه . أما كون الموضوعات المعروفة للفرد بوصفها تمثلات فحسب هى ، مثل جسمه ، مظاهر لإرادة ، فذلك ، كما قلنا فى الكتاب الأول ، هو المعنى الصحيح للسؤال المتعلق بحقيقة العالم الخارجى . ومن ينكر ذلك يقع فى الأنانيـــة النظرية التى ترى ، على هذا النحو ، أن جميع الظواهر الواقعة خارج إرادتها هى أشباح ، مثلما تؤدى الأنانية العملية إلى النتيجة ذاتها فى المجال العملى : بحيث ينظر فيها الإنسان إلى ذاته وحدها على أنها شخص حقيق ، ويرى فى جميع الأشخاص الآخرين مجرد أشباح . ولا جدال فى أن من المحال تفنيد الأنانية النظرية بالبرهان ، غير أن استخدامها الوحيد فى الفلسفة كان استخدامها بوصفها مغالطة شكاكة ، أى لغرض الادعاء

الظاهرى . أما من حيث هى اعتقاد جدى ، فمن المحال أن يكون لها قيام إلا وسط المجانين ، ومن ثم فإنها بهذا المعنى تحتاج إلى علاج أكثر مما تحتاج إلى تفنيد . ولذا فلن نمضى فى محاربتها أبعد من ذلك ، بل سننظر إليها على أنها آخر معاقل الشكاك فحسب ، وهو معقل جدلى على الدوام . وهكذا فإن معرفتنا ، التى تتقيد وتتحدد دائما بالفردية ، تقتضى بالضرورة أن يكون كل منا واحدا فحسب ، فى حين أنه يستطيع أن يعرف كل شىء ؛ وهذا التحدد ذاته هو الذى يخلق الحاجة إلى الفلسفة . وإذن فنحن ، إذ نسعى لهذا السبب بعينه إلى توسيع حدود معرفتنا بالفلسفة ، فإننا سننظر إلى حجة الشكاك هذه ، أعنى حجة الأنانية النظرية ، مثلما ينظر الجيش إلى قلعة صغيرة على الحدود . حقا إن من المحال اقتحام القلعة ، غير أن من المستحيل على حاميتها أن تغادرها ، ولذا ففى وسعنا أن نتجاوزها دون خطر ، وأن نتركها فى مؤخرة صفوفنا دون أن نخشى شيئاً .

وهكذا أوضحنا بجلاء تلك المعرفة المزدوجة التى لدينا بطبيعة جسمنا وفاعليته ، والتى تعطى على نحوين مختلفين تماما . ومن ثم فسوف ننتفع منها على نحو آخر إذ نتخذها مفتاحاً للماهية الباطنية لكل ظاهرة فى الطبيعة ، وسوف نحكم على جميع الموضوعات المغايرة لأجسامنا . والتى لا تعطى لوعينا بالتالى على نحو مزدوج ، وإنما بوصفها تمثلات فحسب ، على أساس تشبيهها بأجسامنا . وهكذا فسوف نفترض أنه لما كانت هذه الموضوعات فى أحد أوجهها تمثلا ، كأجسامنا ، ولما كانت متجانسة مع أجسامنا فى هذا الوجه ، فإن ما يتبقى منها عندما ندع جانبا وجودها بوصفها تمثلا للذات ، لابد أن يكون فى طبيعته الباطنة مماثلا لما نسميه بالإرادة فينا . إذ ما هو النوع الآخر من الوجود أو الحقيقة الذى ينبغى أن نعزوه إلى بقية العالم المادى؟ ومن أين نستمد العناصر التى نشيد منها مثل هذا العالم ؟ ليس ثمة شىء معروف لنا أو يمكننا التفكير فيه ، سوى الإرادة والتمثل . فإذا شئنا أن

نعزو أكبر قدر من الحقيقة المعروفة إلى العالم المادى الذى لا يوجد مباشرة إلا فى تمثلنا ، فإنا نعزو إليه الحقيقة التى تكون لجسمنا فى نظر كل منا ، إذ أن الجسم هو أكثر الأشياء حقيقة بالنسبة إلى كل منا . ولكننا إذا ما قمنا بتحليل لحقيقة هذا الجسم وأفعاله ، خلاف كونه تمثلا ، فلن نجد فيه سوى الإرادة ، فبالإرادة تُستنفد حقيقته . وإذن فليس فى وسعنا أن نجد نوعاً آخر من الحقيقة نعزوه إلى العالم المادى . فإذا قلنا إن العالم المادى يزيد على كونه مجرد تمثل لنا ، فينبغى أن نقول إنه ، إلى جانب كونه تمثلا ، أعنى فى ذاته وفى أعماق طبيعته الباطنة ، هو ما نهتدى إليه فى أنفسنا مباشرة بوصفه إرادة » .

الفصـــل الســـادس

مؤسس الوضعية

أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٧)

كان أوجست كونت أول فيلسوف كبير فى القرن التاسع عشر لم تشتق أفكاره مباشرة من كانت . كما أنه أول مفكر غير ألمانى نتحدث عنه فى هذا الكتاب . وإن النظرة السطحية لتوحى بأن تفكيره يتعارض أشد التعارض مع الميتافيزيقا المثالية الجديدة لدى فشته وهيجل . غير أن ثمة أوجه شبه خفية عديدة بين كونت وبين معاصريه من الألمان . فرغم أن كونت ينادى برفض الميتافيزيقا رفضا باتا ، فإنه لم يلجأ إلى النظر الفكرى الخالص . ونستطيع أن نقول إن المعنى الذى يفهمه المثاليون من الميتافيزيقا هو ، من وراء الاختلاف فى المصطلح ، معنى لا يبعد كثيرا عما كان كونت يقصده « بالفلسفة الوضعية » . وسوف تبدو أوجه الشبه هذه بين الفلسفتين أقل تعسفا إذا تذكرنا أن الميتافيزيقا ليست عند المثاليين « ما يعلو على الطبيعة » ، وإنما هى الإيديولوجية الأساسية أو النظرة إلى العالم Weltanschauing ، وإذا أدركنا أيضا أن كونت لا يعد الفلسفة الوضعية جزءا من العلم التجريبى ذاته . والحق أن أخطر الاختلافات بين المثالية والوضعية هى فى معظم الأحيان اختلافات إيديولوجية . فقد كان المثاليون محافظين من الوجهة الإيديولوجية ، يسعون إلى الاحتفاظ بتلك القيم التى نظروا إليها على أنها هى القيم الأولى للتراث المسيحى ، ولكن فى صورة معدلة . غير أن الروح الدنيوية العنيفة التى اتسم بها عصر التنوير قد ظلت فى هذه الأثناء حية ، وظهر فى العصر التالى فلاسفة كثيرون كانوا يعترضون حتى على التفسيرات

المخففة التى حاول بها المثاليون تعديل النظرة المسيحية إلى العالم . وكان هناك فلاسفة كثيرون ، وخاصة فى فرنسا وإنجلترا ، ظلوا يؤكدون ضرورة التخلى عن التراث على نحو أشد عنفا مما كان المثاليون على استعداد لقبوله ، وحاولوا إيجاد أساس لإيديولوجية جديدة ذات طابع علمى ، تحل تماما محل ما تبقى من نظرة العـــالم المسيحى فى العصور الوسطى . وكان الهدف الذى يسعون إليه هو إيجاد حضارة إنسانية خالصة ، ترتكز ارتكازا متينا على أساس من العلم الحديث ، وتُطهر مما فى المثالية من غوامض متلاعبة بالألفاظ ومن تمويهات . وبين هؤلاء الفلاسفة يحتل أوجست كونت مكان الصدارة .

وأفضل سبيل إلى فهم وجهة نظر فلسفة كونت الوضعيه هو مقارنتها بفلسفة كانت النقدية . فكانت لا يقل عن كونت معارضة للميتافيزيقا النظرية واللاهوت النظرى . غير أنه لاينكر أبدا أن الحديث عن أشياء فى ذاتها لايصل إليها الذهن العلمى يمكن ، من وجه معين ، أن يكون حديثا ذا معنى — كما أنه لاينكر أن هناك أنواعا للنشاط العقلى غير تلك التى تطابق إجراءات العلم التجريبى . وبالاختصار فإن نقده للعقل لايمثل اعتراضا أساسيا على الرأى التقليدى القائل إن النشاط العلمى لا يستنفد جميع أطراف حياة العقل ، فنى رأيه أن للأخلاق والدين والفن أساسها العقلى ، حتى لو لم يكن من الممكن وصف النتائج التى تحققها بأنها « معرفة » .

أما كونت فيرفض الخروج عن نطاق العلم فى سبيل تبريره نقديا بوصفه الصورة الوحيدة للمعرفة البشرية . فمعيار المعقولية الوحيد عنده هو ، منذ البداية ، العلم ، والأساس الوحيد لرفضه أن يعد اللاهوت أو الميتافيزيقا ميادين للمعرفة هو أن طرق البحث العلمية لا يمكن أن تبرر ادعاءاتها المعرفية . وبالاختصار فإن موقف كونت من العلم ليس نقديا ، وإنما هو « وضعى » ، والعالم الذى يصفه العلم هو العالم « الوحيد » ، ومنهجه هو منهج المعرفة ذاتها . وهذا لايعنى ، كما سنرى ، أن كونت يرفض الأخلاق أو الدين تماما ، وإنما

معناه أن من الواجب الكشف عن تصور الأخلاق والدين على أنهما يتنافسان مع العلم فى ميـــدانه الخاص ، وأن عليهما الالتجاء إلى العلم فى صدد أية ادعاءات علمية قد يضطران إلى القيام بها .

وطالما زعم نقاد كونت أن فلسفته مستعارة بأسرها . وهذا خطأ يتضح إذا ما قارناه بالسابقين عليه مثل لوك أوهيوم . فالتجريبيون الإنجليز يحاولون جميعا أن يبرروا تجريبيتهم بإظهار أن من الممكن تعقب « أصول » جميع أفكارنا إلى انطباعات للحس وانعكاسات على الفكر أو شعور . أما كونت فيرفض أى تبرير نفسانى كهذا ، ويكتفى بإعلان إصراره على عدم الاعتراف بإمكان تصديق أية عبارة مالم تحققها مناهج العلم التجريبى . وبالاختصار فإن تجريبيته « وضعية » ، وهو يستخدمها صراحة وعلنا بوصفها أداة إيديولوجية للقضاء على كل المناهج غير العلمية فى التفكير . وهدفه ، من حيث هو فيلسوف ، هو الدعوة إلى عقلية تأبى التفكير على نحو غير علمى ، وترفض قضايا اللاهوت التقليدى والميتافيزيقا التقليدية لمجرد كونها غير علمية .

هذا الموقف الصارم الحازم يبدو بعيدا كل البعد عن فلسفة كانت المتأنية فى نقدها ، وعن المذهب الترنسندنتالى الرقيق اللهجة عند فشته وهيجل ، وهو بالفعل بعيد عن هذه المذاهب فى نواح عدة . غير أن كانت يرفض إمكان الميتافيزيقا النظرية بنفس القوة التى يرفضه بها كونت ، ونتيجة معارضتهما الميتافيزيقا العقلية واللاهوت العقلى تتقارب فى النهاية إلى حد بعيد . ولقد كانت فلسفة كونت مشابهة لفلسفة هيجل فى تغلغل فكرة التطور فيها بعمق وقانونه المشهور « للمراحل الثلاث » للتطور العقلى البشرى يحمل طابعا هيجليا لا يُنكر . كما أن كونت يستخدمه ، على طريقة هيجل ، وسيلة للقضاء بطريقة خفية بارعة على كل وجهات النظر السابقة عليه . ولكن هل القانون ذاته فرض تجريبى ؟ لا ونعم فهو ظاهريا لا يزيد

على كونه وصفا تاريخيا لتطور الذهن البشرى ، ولكنه من وجهة نظر أعمق قانون للتقدم العقلى والحرية العقلية يفرض على نحو جامع الاتجاه الذى ينبغى أن تسير فيه البشرية إذا ما استنارت تدريجيا . فكونت مثل هيجل ، يقف من جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية السابقة على اتجاهه الخاص موقف الوصى إلى حد ما . وهو مثل هيجل ينظر إليها على أنها «لحظات» لامفر منها فى التطور التاريخى للفكر البشرى نحو بلوغ غايته النهائية فى الفلسفة الوضعية . وفضلا عن ذلك فإن كونت يذكر بكل وضوح أن فلسفته لا تعلو على الاتجاهات الفكرية الأسبق والأدنى منها فحسب ، بل تضم بين ثناياها كل ما له دلالة حقيقية فيها .

ويعترض كونت بشدة على التفكير الأسطورى ، بقدر ما ينافس تقدم العلم أو يعترض سبيله ، ويراه مميزا للدين التقليدى . ولكن عندما تتاح للمرء فرصة التسلح بالفلسفة الوضعية ضد الأوهام التى يولدها هذا النوع من التفكير ، فمن الممكن عندئذ العودة إلى الأساطير الدينية لما قد تحتوى عليه من شعر أو إرشاد خلقى . بل إن الوضعى قد « يقبل » ، بمعنى معين ، معتقدات الكنيسة ، وإن يكن هذا القبول لا يرتبط على الإطلاق ، فى نظره ، بالاعتقاد العقلى ، وعلى هذا النحو تتجمع ثانية فى فلسفة كونت بعض المواقف المعقدة ذات الاتجاه المزدوج نحو المسيحية ، التى نجدها لدى هيجل . وأستطيع أن أضيف إلى ذلك أن من الممكن الاهتداء إلى هذه الاتجاهات المزدوجة فى معظم المذاهب اللاهوتية « المتحررة » فى وقتنا هذا .

ويرى كونت أن المرحلة الأولى ، أو اللاهوتية للتطور تتميز بعقلية تنظر إلى الأشياء الأخرى من خلال تشبيهات بالعقل البشرى ذاته إلى حد بعيد ، وتعزو بالتالى إلى الظواهر الطبيعية تلك المشاعر والرغبات التى تتميز بها استجاباتنا نحن لها . ففى هذه المرحلة يتجه كل تفكير إلى بحث مايشبه الحياة فى الظواهر

الطبيعة وتشبيهها بالإنسان ، وينظر المرء إلى كل شيء من خلال مقولات الغرض والإرادة والروح ، ويتصور أن وجود أي شيء يفسر تماما من خلال الغرض أو الروح الكامنة التي تعزى إليه . وهكذا فإن الصفة المميزة للوعي اللاهوتي هي عدم إدراكه لوجود تمييز قاطع بين السؤالين البادئين بـ : « كيف ؟ » « ولماذا » ؟ . وبالتالي عدم تمييزه بوضوح بين ما نسميه « بالتفسير » وبين « التبرير » . وهكذا يتصور العالم ، من وجهة النظر هذه تصورا أسطوريا على أنه نظام روحي ينظر فيـــه إلى الأغراض الحيوية للأشياء على أنها في الوقت ذاته عوامل فعالة « تسبب » سلوك هذه الأشياء على النحو الذي تسلكه . وبعبارة أخرى في هذه المرحلة اتجاه إلى تشخيص كل الظواهر . والنظر إلى كل عملية كما لو كانت فعلا بشريا . فما يحدث ليس شيئا يحدث فحسب ، بل هو شيء يُفعل أو يُنفعل به أو يتحقق .

وللمرحلة اللاهوتية ، كما يصفها كونت ، أقسام فرعية هامة . فالمرحلة الأولى فيها هي المرحلة « الصنمية fetishistic » التي يُنظر فيها إلى الأشياء الطبيعية كما لو كانت حية لها مشاعر وأغراض خاصة بها . وفي المرحلة الثانية أي مرحلة تعدد الآلهة ، يحدث تبسيط تدريجي لهذا المذهب الحيوي الذي يقول أساسا بالكثرة . فهنا تُتصور « الآلهة » على أنها قوى غير منظورة أو تكاد تكون غير منظورة ، تتحكم في جميع أنواع الظواهر . وأخيرا تأتي مرحلة ثالثة أو توحيدية ، يحدث فيها مزيد من الجمع بين القوى في صورة إله موحد ، يُنظر إليه على أنه خالق الكون بأسره ، ومتحكم فيه إما بطريق مباشر وإما بوسائط أدنى مرتبة منه وتأتمر بأمره .

والمرحلة الكبرى الثانية للتقدم العقلي هي تلك التي يطلق عليها كونت اسم المرحلة « الميتافيزيقية » . وهنا يبدأ الاتجاه إلى اضفاء صفة الحياة على الأشياء في الاختفاء لأول مرة . فالميتافيزيقي لا ينظر إلى الطبيعة على أنها خلق إلهي لعناية إلهية ، بل على أنها مبدأ أول أو علة أولى ينبغي افتراضها

لتفسير النظام فى الكون . ولا شك فى أن بعض آثار الاتجاه إلى إضفاء صفة الحياة على الأشياء تظل باقية ، غير أن فكرة الغرض أو الإرادة « ترق أو تلطف أو تغدو أثيرية » etherialized ، على حد التعبير المألوف لدى أرنولد توينبى ، حتى تعود أكثر من تجريد عقلى . فهنا لا يعود الأمر متعلقاً بروح تبعث الحياة فى كائن معينه ، وإنما « بقوة » لا شخصية لا يمكن تحديد موقع فاعليتها فى أى مكان من العالم الطبيعى . والاتجاه المميز للذهن الميتافيزيقى ليس إضفاء صفة الحياة على الطبيعة بقدر ما هو « تجسيم » الأفكار ، وليس نسبة مشاعر إلى الرياح أو أغراض إلى البحر ، بقدر ما هو إضفاء « حقيقة » reality ثابتة على التصور ، معادلة لحقيقة عالم الصخور والكراسى والحشرات . وهكذا تبدأ « الماهيات » و « الميول » و « الإمكانيات » و « الطبائع » فى تعمير الكون بوصفها كيانات لها قوامها الخاص ، وتعزى إليها فاعلية علية لم تكن تنسب من قبل إلا إلى الأرواح . ويتصور الميتافيزيقيون وجود « لوجوس » أو « عقل » يتحكم فى نظام العالم الطبيعى ، بدلا من الآلهة غير المنظورة التى قال بها اللاهوتيون . وأقوى مميزات الميتافيزيقى هى أنه يجعل « العقل » مساويا « للعلة » . ويتصور بذلك أن فى إمكانه عن طريق الاستدلال وحده أن يفسر علل الأشياء . فهو يقدم « براهين » استمدت بالاستنباط من حقائق معقولة واضحة بذاتها ، على وجود موجود ضرورى يسميه « بالله » ، ويعزو « الضرورة » التى يزعم أنها مميزة لاستدلاله ، إلى الأشياء التى يتصور أنه قد استدل عليها .

وتأتى بداية النهاية بالنسبة إلى الميتافيزيقا عندما تنشب الخلافات الكبرى بين من يسمون « بالواقعيين » و « الاسميين » حول مركز التصورات الكلية . هذه الخلافات مازالت « ميتافيزيقية » ، إذ يظل كلا الطرفين يعتقد أن التحليل المنطقى وحده كفيل بالبت فى المسائل المتعلقة بالوجود . غير أن النظر إلى

« حقيقة » الكليات ، مستقلة عن الجزئيات التي تتصف بها ، على أنها مشكلة ، هو فى ذاته دليل على الوهن التدريجي لقيود الميتافيزيقا ذاتها .

أما المرحلة الثالثة أو « الوضعية » فتأتى أخيرا عندما تترك كل هذه « المشاكل » جانبا بسبب عقمها ، ويظل العلم الوضعى هو وحده الذى يعترف به مصدرا للمعرفة البشرية . فى هذه المرحلة لا يتصور « التفسير » إلا من خلال فروض أو قوانين تجريبية تصف العلاقات الثابتة القائمة بين فئات من الظواهر الملاحظة وهنا لا يعترف « بارتباط علي » غير التضايف القابل للتحقيق بين فئات من الظواهر ، ويقتصر دور العقل على تتبع العلاقات المنطقية القائمة بين الفروض العلمية ذاتها .

والواقع أن وصف كونت لهذه المرحلة هو فى حقيقة الأمر عرض لنظريته الخاصة فى المعرفة ، وهى نظرية ليست ، رغم ذلك ، « تجريبية » إلا بأعم معانى هذا اللفظ . فكل تفكير علمى يتعين عليه ، فى رأيه ، أن يقبل اختبارات الملاحظة بوصفها اختبارات حاسمة فى تحديد صحة أى فرض . غير أن العلم أكثر من مجرد إقرارات قائمة على الملاحظة ، وإن علما كالفيزياء ليتسم ، لا بحشد عدد كبير من الوقائع الجزئية . وإنما بصياغة فروض ونظريات عامة تربط هذه الوقائع بغيرها من الوقائع على نحو منظم . والعلم الصحيح لا يظهر إلا عندما يكتشف التضايف بين الوقائع ، وأهم من ذلك ، عندما ينظر إلى الظواهر الفردية على أنها أفراد فى فئات شاملة لظواهر مماثلة ترتبط فى علاقات شبه قانونية متعلقة بتلازمها فى الوجود أو تعاقبها مع أفراد الفئات الأخرى المماثلة . وعندما تكون العلاقات التى تصفها نظرية علمية معينة علاقات تلازم فى الوجود ، يطلق كونت على هذه النظرية اسم القانون « السكونى static » ؛ وعندما تكون علاقات تعاقب أو استمرار ، يسمى القانون « بالقانون الحركى dynamic » . ويرى كونت أن هذين النوعين من القوانين أساسيان للعلم ؛ وليس لنا أن نؤثر أحدهما

على الآخر على نحو نهائى . ولنضف إلى ذلك ، فى هذا الصدد ، أن من الممكن تجنب قدر كبير من الجدل العقيم حول إمكان أو طبيعة ما يسمى بقوانين التطور التاريخى إذا ما استقر هذا التمييز البسيط دائما فى الأذهان بوضوح . ولقد أظهر كونت فى هذه المسألة ، كما أظهر فى مسائل أخرى متعددة ، صفاء ذهنيا كان سابقا لزمانه إلى حد بعيد .

ويقبل كونت ، بمعنى ما ، المثل الأعلى لوحدة العلم . ولكن يبدو أن فكرة وحدة العلم لم يكن لها فى ذهنه المعنى الذى كان لها فى أذهان بعض الفلاسفة الآخرين من ذوى العقليات العلمية . ويظهر موقف كونت بوضوح فى آرائه الطريفة حول تصنيف العلوم ، وهى بهذه المناسبة ، مشكلة أتاحت لفلاسفة العلم فى القرن التاسع عشر ممارسة إحدى رياضاتهم المنزلية (الداخلية) المحببة إلى نفوسهم . فكونت أولا يرفض رد العلوم بعضها إلى بعض . وهو يعارض أى تصنيف يسعى إلى رد علم الاجتماع إلى علم الأحياء ، أو علم الأحياء إلى الفيزياء . وهو يرى أن الفارق فى نطاق قوانين العلوم أو عموميتها ليس إلا سببا جزئيا للاختلاف بين العلوم . وإنما يرجع هذا الاختلاف أيضا إلى أن التجربة تكشف عن أنماط متميزة شديدة التباين من الظواهر التى يحتـــاج تفسيرها ، لهذا السبب ، إلى مجموعة متباينة من التصورات المتميزة ، وإلى كثرة من النظريات التى لا يمكن رد بعضها إلى بعض . وإذن فالوحدة الوحيدة للعلم ، التى تدعو إليها فلسفة كونت ، هى وحدة المنهج ، أى اشتراك كل الباحثين العلميين فى التزام المنطق واختبارات الملاحظة التجريبية . ولا يعترف كونت ، ثانيا ، بأن الفلسفة ذاتها علم أساسى هام ، أعم من الفيزياء . تعد فروض العلوم الأقل عمومية بالنسبة إليه نتائج منطقية أو تطبيقات جزئية . ومن السمات ذات الدلالة الهامة فى وضعية كونت أنه يرفض أى نوع من المادية ، لا لأن المادية « ميتافيزيقية » فحسب ، بل أيضا لأنها تشوه الفوارق الحيوية القابلة للملاحظة والقائمة بين

أنواع الظواهر التى تعالجها العلوم الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية .

ومع ذلك فليس معنى هذا أن كونت كان على استعداد لتأييد ما أسماه الفلاسفة الألمان « بالعلم الروحى Geisteswissenschaft » ، ولاسيما إذا كان هذا اللفظ يدل على مبحث يعيد صراحة إدخال المقولات الروحية فى مجال العلم ، أو يهيب بمعطيات « خاصة » مزعومة للتجربة ، لا يُتوصل إليها ، من حيث المبـــدأ ، إلا بالاستبطان . أو يستخدم أخيراً « منطقاً » ديالكتيكيا خاصا يختلف عن المنطق المستخدم فى العلوم الفيزيائية . وعلى العكس من ذلك يرفض كونت أن يُنظر إلى الذهن البشرى على أنه مجال وحيد للبحث لا تصل إليه طرق التحليل والملاحظة العامة المشتركة بين الذوات . وهو يرى أن هنالك أساسا علمين أساسيين للسلوك البشرى : علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، وعلم الاجتماع . وفى رأى كونت أن أى علم ثالث يزعم أنه يعالج ظواهر (نفسية) خاصة إنما هو من قبيل الأسطورة المحض . وينبغى أن يضاف إلى ذلك هنا أن كونت نفسه قد نحت اللفظ اللقيط : "sociology" [1] ، (علم الاجتماع) للدلالة على علم لم يكن موجودا بعد للمجتمع البشرى ، وهو العلم الذى اعتقد أن قوانينه هى وحدها الكفيلة بتفسير السلوك الاقتصادى والسياسى والأخلاقى للبشر . ويعترض كونت بشدة على أية نظرة تاريخية خالصة إلى دراسة العمليات التاريخية ، وهو فى هذا يتحالف مع معاصره الإنجليزى الأصغر سنا ، جون استوارت مل ، ضد مؤيدى مايسمى بالمنهج التاريخى ، الذين يزعمون أن دراسة التاريخ وحدها كفيلة بإتاحة المعرفة المؤدية إلى السلوك فى الحياة . فالتاريخ فى رأى كونت

---

(١) الاشارة هنا بالطبع الى الأصل المزدوج ، المؤلف من جزء لاتينى وجزء يونانى ، لهذا اللفظ . (المترجم)

يمدنا بمجموعة من الملاحظات الجزئيـــة التى لا تستطيع ، على أحسن الفروض، إلا تقديم المعطيات الممهدة لتعميم النظريات الاجتماعية واختبارها، ولـكنه لا يأتى بالنظريات ذاتها . ومن المحال فى نظره توافر معرفة بحركية التاريخ ما لم تقم هذه المعرفة على علم للمجتمع .

وهناك صفة أخرى تتصف بها فلسفة كونت وينبغى علينا إيضاحها . فقد أخذ كونت فى سنواته الأخيرة يزداد إيمانا بأن فلسفتـه تنطوى على أساس ، لعقيدة جديدة للبشرية ، كانت هى وحدها الملائمة فى نظره لعقل البشر فى عصر علمى . فالأديان التقليدية تقتضى قبول معتقدات لاهوتية غير علمية ، وتحوّل جهودنا عن مشاكل الرفاء الفردى والاجتماعى « فى هـذا العالم » . وفى هذا كان كونت معارضا لها ، وقد حاول أن يستعيض عنهـا بالمثل الأعلى الدينى الجديد لبشرية تزداد استنارة بالتدريج ، وتتفانى بغيرية فى سبيل مبادىء الرعاية والحب . ولـكن مما يؤسف له أن كونت لم يقنع بالدعوة إلى عقيدته الجديدة ، وإنما اتجه أيضا إلى تحديد طقوس مفصلة لها ، مما كان موضوعا لسخرية ناقديه . وفضلا عن ذلك فقد ازداد كونت فى سنواته الأخيرة إيمانا بأنه النبى الحقيقى لدينه الجديد ، وبأن عشيقته الشابة هى القديسة الحامية لهذا الدين ، كما أنها رمزه . ولم يكن فى هذا ، بطبيعة الحال ، ما يؤدى إلى إعلاء قيمته من حيث هو مفـكر .

ولقد أصيب كونت فى سنواته الأخيرة بما يشبه مرض البارانويا[١] وكشفت كتاباته الأخيرة عن قدر من اختلال التوازن الانفعالى أدى ،

---

(١) علة ذهنية (أو ذهان psychosis) لايعرف لها سبب عضوى محدد ، وتتميز بالتخيل المستمر ، المتسق مع ذاته ، لأوهام يشيع منها وهما الاضطهاد والعظمة . ومن مميزات هذه العلة أن صاحبها لا تبدو عليه أعراض التفكك الذهنى بوضوح ، بل انه كثيرا ما يكون — فى حدود وهمه — منطقيا فى تصرفاته الى حد بعيد . (المترجم) .

لسوء الحظ، إلى إلقاء ظل من الغموض على كتاباته المبكرة الجلية . ولقد كان ذهن كونت ، رغم كل مظاهر العظمة التى أضفاها على ذاته ، من نتاج عصره ، وكانت فلسفته الوضعية تمثل دون شك إحدى المعالم الرئيسية فى تفكير القرن التاسع عشر . كما أنه كان أكثر بكثير من مجرد داعية محدود الأفق للعلم . فقد كان يعتقد بوجوب احتلال المنهج العلمى مكان الصدارة فى ميدان المعرفة ، ولكنه لم يتصور لحظة واحدة أن اكتساب المعلومات العلمية هو الغاية الوحيدة للحياة البشرية . وكان يؤمن بوحدة العلم ، ولكن بمعنى أن مناهج البحث العلمى واحدة فقط، ولم يكن ضمن برنامجه، من حيث هو مفكر وضعى ، أن ينزل بالإنسان إلى مرتبة الشىء المادى فحسب . وفضلا عن ذلك فإنا لا نضطر فى حالة كونت إلى أن نتردد لحظة لكى نفهم ما يقوله ، مثلما نفعل فى حالة فشته وهيجل . فهو فى معظم الأحيان يتحدث حديثا مباشرا واضحا ، بأقل قدر ممكن من الغموض. ولقد كانت له أخطاء خطيرة ،غير أن من الممكن على الأقل تحديد موضعها. وباختصار فسوف يكتشف كل قارىء نزيه فى أوجست كونت مفكرا يتسم بقدر كبير من العمق والأصالة ، كان ، مع كل أخطائه،هو الممهد لكثير من الاتجاهات التى ما زالت فى عنفوان نشاطها بين الفلسفات التجريبية والطبيعية فى عصرنا هذا . ولقد كان معظم مؤرخى فلسفة القرن التاسع عشر متجنين عليه ، وإنه لمن دواعى اغتباطى ، أنى حاولت ، فى هذه الصفحات القلائل ، رد حقه إليه .

والنص التالى مقتطف من الفصل الأول من المجلد الأول من كتاب (فلسفة أوجست كونت الوضعية) .(*) وفى هـــذا النص يشرح كونت

(*) « فلسفة أوجست كونت الوضعية »
The Positive Phil. of Auguste Comte
ترجمة Harriet Martineau . لندن ، تروبنر وشركاه ، ١٨٥٣ ؛ وهى ترجمة بتصرف ؛ لخص فيها كتاب Cours de phil. positive (1840-42) .

هدف فلسفته ويوضح طبيعة الفلسفة الوضعية وأهميتها .

« إن الإيضاح العام لأى مذهب فلسفى قد يكون عرضا موجزا لمذهب يُزمَع وضعه ، أو تلخيصا لمذهب موضوع بالفعل . وإذا كانت قيمة الأخير أعظم ، فإن للأول مع ذلك قيمته ، من حيث إنه يوضح خصائص الموضوع الذى سيُعالج منذ البداية . وعا له أهمية خاصة ، فى حالة كهذه الحالة التى تُقترح فيها دراسة موضوع متشعب لم تتضح معالمه قبل الآن ، أن يحدد ميدان البحث بكل دقة ممكنة . ولهذا السبب سوف أعرض لمحة عن الدواعى التى أدت إلى قيام هذا البحث ، والتى سوف تُعرض خلاله بإسهاب تام .

ولكى نفهم القيمة الحقيقية للفلسفة الوضعية وطابعها ، ينبغى علينا أن نلقى نظرة عامة موجزة على التطور التدريجى للذهن البشرى ، منظورا إليه من حيث هو كل ، إذ لا يمكن فهم أية فكرة إلا من خلال تاريخها .

قانون التقدم البشرى : تؤدى دراسة تطور العقل البشرى فى جميع الاتجاهات وفى كل العصور إلى كشف قانون أساسى هام ، يخضع له هذا التطور بالضرورة ، وتثبته ، على أساس متين ، وقائع تركيبنا وتجربتنا التاريخية . هذا القانون هو أن كلا من مفاهيمنا الرئيسية، وكل فرع لمعرفتنا يمر على التوالى بثلاثة ظروف نظرية مختلفة : اللاهوتية ، أو الخرافية ؛ والميتافيزيقية أو التجريدية ؛ والعلمية أو الوضعية . وبعبارة أخرى فالعقل البشرى ، بحكم طبيعته ، يستخدم فى تقدمه ثلاثة مناهج للتفلسف ، يختلف طابعها اختلافا كبيرا ، بل تتعارض تعارضا أساسيا : هى المنهج اللاهوتى ، والميتافيزيقى ، والوضعى . ومن هنا تظهر ثلاث فلسفات ، أو ثلاثة نُسق عامة من المفاهيم حول مجموعات الظواهر ، كل منها يستبعد الآخرين . أولها هو نقطة البداية الضرورية للذهن البشرى ، وثالثها هو الحالة الثابتة المستقرة . أما الثانى فحالة انتقالية فحسب .

المرحلة الأولى : فى الحالة اللاهوتية يفترض الذهن البشرى ، فى بحثه عن الطبيعة الأساسية للأشياء ، والعلل الأولى والغائية (أى أصلها والغرض منها) — أن كل الظواهر ناتجة عن الفعل المباشر لكائنات فوق الطبيعة .

المرحلة الثانية : وفى المرحلة الميتافيزيقية ، التى لا تعدو أن تكون تعديلا للأولى ، يفترض الذهن ، بدلا من الكائنات فوق الطبيعة ، قوى مجردة ، وكيانات فعلية (أى تجريدات مشخصة) كامنة فى كل الموجودات ، وقادرة على إحداث جميع الظواهر . وليس ما يسمى بتفسير الظواهر فى هذه المرحلة سوى إحالة كل منها إلى كيانه الخاص به .

المرحلة الثالثة : وفى المرحلة الأخيرة الوضعية يكف الذهن عن البحث العقيم عن أفكار مطلقة ، وعن أصل الكون وغايته ، وعن علل الظواهر ، وينصرف إلى دراسة قوانينها — أى علاقات التعاقب والتشابه الثابتة بينها . ووسيلة هذه المعرفة هى الاستدلال والملاحظة مجتمعين . والمعنى المفهوم هنا من الحديث عن تفسير للظواهر هو مجرد إثبات ارتباط بين الظواهر الفردية وبين وقائع عامة ما ، يقل عـــددها تدريجيا كلما تقدم العلم .

الحد النهائى لكل مرحلة : يصل النظام اللاهوتى إلى أقصى كمال يستطيع بلوغه عندما يستبدل الفعل الإلهى لموجود واحد بالعمليات المتنوعة لآلهة عديدة كانت تتصور من قبل . وبالمثل يستبدل الناس فى المرحلة الأخيرة من النظام الميتافيزيقى كيانا واحداً هائلا (هو الطبيعة) ، من حيث هو علة لجميع الظواهر ، بالكيانات الكثيرة التى افترضت فى البداية . وعلى هذا النحو ذاته سيكون الكمال الأقصى للنظام الوضعى (إن كان لنا أن نأمل فى مثل هذا الكمال) هو تصوير جميع الظواهر على أنها أوجه جزئية لواقعة عامة واحدة — كالجاذبية مثلا .

وسوف نثبت فيما بعد أهمية تطبيق هذا القانون العام . وحسبنا الآن أن نشير إلى بعض أسبابه :

الأدلة على القانون — أدلة عملية (واقعية) : لابد أن يحمل كل علم وصل إلى المرحلة الوضعية الطابع الذى يدل على أنه مر بالمرحلتين الأخريتين . فأيا كان هذا العلم ، فلابد أنه كان منذ وقت مضى مؤلفا من تجريدات ميتافيزيقية ، كما نستطيع أن ندرك الآن . فإذا تعقبناه إلى وقت أسبق ، وجدناه يتخذ طابع المفاهيم اللاهوتية . وسوف تصادفنا ، أثناء البحث ، فرص لا حصر لها ندرك منها أن أكثر علومنا تقدما مازال يحمل الطابع الواضح كل الوضوح للمرحلتين السابقتين اللتين مر بهما .

وإن فى تقدم الذهن الفردى لمثلا ، بل دليلا غير مباشر ، على تقدم الذهن العام . فلما كانت نقطة بداية الفرد والنوع البشرى واحدة ، فإن مراحل ذهن الشخص الواحد تطابق عصور ذهن النوع البشرى . وإن كُلا منا ليدرك ، إذا ما عاد بفكره إلى تاريخ حياته الخاص ، أنه كان لاهوتيا فى طفولته ، ميتافيزيقيا فى شبابه ، وفيلسوفا طبيعيا فى نضوجه . وفى وسع كل من بلغ سن النضج فينا أن يحقق هذا فى نفسه .

أدلة نظرية : تؤيد هذا القانون أسباب نظرية إلى جانب ملاحظة الوقائع .

وأهم هذه الأسباب هو أن من الضرورى أن توجد دائماً نظرية ما نردّ إليه وقائعنا ، وأن من الأمور الواضحة الاستحالة ، فى الوقت ذاته ، أن يكون الناس فى بداية المعرفة البشرية قد كونوا نظريات من ملاحظة الوقائع . فقد أكدت كل العقول السليمة ، منذ عصر بيكن ، أنه لا يمكن قيام معرفة حقيقية سوى تلك المبنية على وقائع ملاحظة .

وهذا أمر لا جدال فيه ، فى مرحلتنا المتقدمة الحالية ، ولكننا إذا ما عدنا

القهقرى إلى المرحلة البدائية للمعرفة البشرية ، فسنرى أن الأمر كان قطعا على خلاف هذا فى ذلك الحين . فإذا كان صحيحا أن كل نظرية ينبغى أن تبنى على وقائع ملاحظة ، فمن الصحيح بالقدر نفسه أن من المستحيل ملاحظة الوقائع دون الاسترشاد بنظرية ما . فبغير هذا الاسترشاد تكون وقائعنا مفككة عقيمة ، ولا يكون فى وسعنا الاحتفاظ بها ، بل لانستطيع إدراكها فى معظم الأحيان .

وهكذا . فلولا المهرب الطبيعى الذى تتيحه المفاهيم اللاهوتية ، لظل العقل البشرى يدور فى حلقة مفرغة ، مابين ضرورة ملاحظة الوقائع من أجل تكوين نظرية ، وضرورة وجود نظرية من أجل إمكان ملاحظة الوقائع. وهذا هو السبب الأساسى للطابع اللاهوتى للفلسفة البدائية · ومما يؤكد هذه الضرورة ، ملاءمة الفلسفة اللاهوتية لأقدم أبحاث العقل البشرى ملاءمة تامة. ومن العجيب أن أصعب المشاكل ، أعنى مشاكل طبيعة الموجودات ، وأصل الظواهر والغرض منها ، كانت هى أول ماخطر على الأذهان فى الحالة البدائية ، على حين أن المشاكل التى كانت بالفعل قريبة المنال كانت تعد غير جديرة بالدراسة الجدية . والسبب واضح كل الوضوح — فالتجربة وحدها هى التى تعرفنا بنطاق قدرتنا ، ولو لم يكن الناس قد بدأوا بتقدير مبالغ فيه لما يستطيعون عمله ، لما فعلوا أبداً مايمكنهم القيام به . وإن تكويننا ذاته ليقتضى هذا . ففى فترة كهذه لم يكن من الممكن أن يُعير الناس أذنا صاغية لأية فلسفة وضعية تستهدف دراسة قوانين الظواهر ، وتتصف أساساً بأنها تنهى العقل البشرى عن تأمل تلك الأسرار الرفيعة التى يشرحها اللاهوت حتى أدق تفاصيلها بيُسر جذاب . ويتضح هذا بجلاء إذا ماتأملنا ، بطريقة عملية ، طبيعة الأبحاث التى اهتم الناس بها فى البداية . فمثل هذه البحوث تخلب اللب بقوة ، إذ تقنع الإنسان بأن له سيطرة لاحدلها على العالم الخارجى — الذى هو عالم لا يستهدف سوى نفعنا ، ويرتبط بحياتنا على شتى الأنحاء . ولقد

أتاحت الفلسفة اللاهوتية ، بعرضها هذا الرأى ، تلك القوة الدافعة الضرورية لحث الذهن البشرى على بذل الجهد الشاق الذى لا يتحقق دونه تقدم . وليس فى وسعنا أن نتصور بوضوح طبيعة هذه المرحلة ، بعد أن بلغ عقلنا من النضوج ما يتيح له خوض أبحاث علمية شاقة دون حاجة إلى قوة دافعة كتلك التى أثارت خيال المنجمين أو الكيميائيين القدامى . فلدينا ما يكفينا من الدوافع فى أملنا أن نكتشف قوانين الظواهر ، بغية تأييد نظرية أو رفضها . ولكن لم يكن من الممكن أن يكون الأمر كذلك فى الأيام الأولى ، ونحن إنما ندين لأوهام التنجيم والكيمياء القديمة بتلك السلسلة الطويلة من الملاحظات والتجارب التى بنى عليها علمنا الوضعى . وهذا ما أدركه كيلر [١] فى حالة الفلك ، وبرتوليه Berthollet [٢] فى حالة الكيمياء .

وهكذا كانت الفلسفة اللاهوتية ، وهى فلسفة تلقائية ، هى البداية والمنهج والمذهب المؤقت الوحيد الممكن ، والذى أمكن أن تنمو الفلسفة الوضعية منه . ومن السهل بعد ذلك أن ندرك كيف كانت المناهج والمذاهب الميتافيزيقية التى أتاحت بالضرورة وسيلة الانتقال من إحدى المرحلتين إلى الأخرى .

فلم يكن فى وسع الذهن البشرى ، وهو البطىء فى تقدمه ، أن يقفز دفعة واحدة من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية . إذ أن بين الاثنين

---

(١) يوهانس كيلر (١٥٧١ — ١٦٣٠) فلكى ألمانى تأثر بتعاليم كبرنك واتصل بجاليليو ، وكذلك « بتيكوبراهى » ، ووضع بفضل هذا الاتصال القانونين المشهورين بقانون كبلر ، ثم أضاف اليهما فيما بعد قانونا ثالثا ، وقد وضعت هذه القوانين أسس علم الفلك فى ضوء الانقلاب الكبرنيكى الحديث . (المترجم)

(٢) كلود لويز برتوليه (١٧٤٨ — ١٨٢٢) كيميائى فرنسى كانت له أبحاث هامة فى الأحماض وفى التوازن الكيميائى وتحليل الأملاح ، وكان من بين العلماء الذين وفدوا مع نابليون فى حمله الفرنسبة على مصر عام ١٧٩٨ . (المترجم)

من التعارض الشديد ما حتم قيام مذهب فكرى وسيط لإتاحة الانتقال من أحدهما إلى الآخر . والفائدة الوحيدة للأفكار الميتافيزيقية تنحصر فى قيامها بهذه المهمة . وهكذا فإن الناس فى تأملهم للظواهر يستبدلون بالتوجيه الصادر من كائن فوق الطبيعى كيانا مقابلا له . وربما اعتُقد أن هذا الكيان مستمد من فعل فوق الطبيعى ؛ ولكن الأيسر من ذلك صرف الانتباه عنه ، وتركيز الاهتمام فى الوقائع ذاتها ، حتى لا تعود القواعد الميتافيزيقية فى النهاية سوى الأسماء التجريدية للظواهر . وليس من السهل أن نحدد طريقة أخرى ، غير هذه ، لانتقال أذهاننا من الأفكار فوق الطبيعية إلى الأفكار الطبيعية ، ومن النظام اللاهوتى إلى النظام الوضعى .

وبعد أن حددنا على هذا النحو قانون التطور البشرى ، ينبغى أن نبحث فى الطبيعة الحقة للفلسفة الوضعية .

طابع الفلسفة الوضعية — إن أول طابع للفلسفة الوضعية ، كما رأينا من قبل ، هو أنها تنظر إلى جميع الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتغير . ولما كنا ندرك مدى عقم ما يسمى بالعلل ، الأولى منها أو الغائية ، فى أى بحث ، فإن مهمتنا هى السعى إلى كشف هذه القوانين بدقة ، بغية اختصارها إلى أقل عدد ممكن . أما التأمل النظرى للعلل فلا يؤدى إلى حل أية مشكلة متعلقة بالأصل والغرض . ومهمتنا الحقيقية هى أن نحلل بدقة ظروف الظواهر ، ونجمع بينها عن طريق علاقات التعاقب والتشابه الطبيعية . وأفضل مثل على ذلك يتبدى فى فكرة الجاذبية . فنحن نقول إنها تفسر الظواهر العامة للكون ، لأنها تجمع كل الوقائع الفلكية الهائلة التنوع تحت باب واحد ، وتكشف عن الاتجاه الدائم للذرات بعضها نحو البعض فى تناسب طردى مع كتلها ، وفى تناسب عكسى مع مربعات مسافاتها ؛ على حين أن الواقعة مألوفة تماما لدينا ، ونقول بالتالى إننا نعرفها : أعنى وزن

الأشياء على سطح الأرض . أما ما هو الوزن وما هى الجاذبية ، فذلك أمر لا شأن لنا به ، إذ هو ليس موضوعاً للمعرفة على الإطلاق . وقد يمارس اللاهوتيون أو الميتافيزيقيون خيالهم حول هذه المسائل ويحللونها ؛ غير أن الفلسفة الوضعية ترفضها . وقد اقتصرت كل محاولة بذلت لتفسيرها على القول آخر الأمر إن الجاذبية هى الوزن الكونى ، وإن الوزن هو الجاذبية الأرضية ؛ أى أن مجموعتى الظواهر واحدة ، وتلك هى النقطة التى بدأ منها السؤال . . . .

تاريخ الفلسفة الوضعية : قبل تحديد المرحلة التى بلغتها الفلسفة الوضعية ينبغى أن يستقر فى أذهاننا أن أنواع معارفنا المختلفة قد مرت بمراحل التطور الثلاث بسرعات متفاوتة ، وأنها بالتالى لم تصل إلى آخر المراحل فى وقت واحد . ويتوقف معدل التقدم على طبيعة المعرفة موضوع البحث ، حتى أن هذه القاعدة تؤلف ملحقاً لقانون التقدم الأساسى . فتبكير أية معرفة فى بلوغ المرحلة الوضعية يتناسب تناسباً طردياً مع عموميتها وبساطتها واستقلالها عن فروع المعرفة الأخرى . فعلم الفلك ، الذى يتألف ، قبل كل شىء ، من وقائع تتصف بالعمومية والبساطة والاستقلال عن العلوم الأخرى ، كان أول علم لمغ هذه المرحلة ؛ وتلته الفيزياء الأرضية ، ثم الكيمياء ، وأخيراً علم وظائف الأعضاء .

ومن العسير تحديد تاريخ دقيق لهذا الانقلاب فى العلم . ومن الممكن أن يقال عنه ، كما يقال عن أى شىء آخر ، إنه كان قائماً على الدوام ؛ ولاسيما منذ جهود أرسطو ومدرسة الإسكندرية ، ثم منذ إدخال العرب للعلم الطبيعى إلى غرب أوربا . أما إذا كان علينا أن نركز أنظارنا على فترة محددة بعينها ، تعد نقطة تجمع ، فلا بد أن تكون هى الفترة التى أدت فيها قواعد بيكن وأفكار ديكارت وكشوف جاليليو ، منذ حوالى قرنين من الزمان ،

إلى إيقاظ الذهن البشرى من سباته . فى تلك الفترة قامت روح الفلسفة الوضعية تعارض المذاهب الخرافية والمدرسية التى كانت تشوه قبل ذلك الطابع الحقيقى لكل علم . ومنذ ذلك الوقت ، أصبح تقدم الفلسفة الوضعية وتدهور المرحلتين الأخريين من الوضوح بحيث لا يشك ذهن عاقل ، فى وقتنا هذا ، فى أن الثورة صائرة حتى منتهاها — حين يدخل كل فرع للمعرفة، عاجلا أو آجلا ، فى نطاق الفلسفة الوضعية . هذا هدف لم يتحقق بعد ، إذ أن بعض فروع المعرفة ما زال خارجاً عن هذا النطاق . ولن تكتسب الفلسفة الوضعية طابع الشمول اللازم لإقامتها بصورة نهائية إلا إذا أصبحت كل العلوم داخلة فى هذا النطاق .

فرع جديد للفلسفة الوضعية : لابد أن القارىء قد لاحظ وجود حذف فيما ذكرته منذ قليل عن الأنواع الأربعة الرئيسية للظواهر — الفلكية والفيزيائية والكيميائية والفسيولوجية ، إذ لم أقل شيئا عن الظواهر الاجتماعية. ورغم ارتباط الظواهر الاجتماعية بالظواهر الفسيولوجية ، فإنها تقتضى تصنيفا متميزاً ، نظراً إلى أهميتها وصعوبتها . فهى أكثر الظواهر فردية ، وتعقداً ، واعتماداً على كل الباقين ؛ ومن هنا وجب أن تكون آخرها ، حتى لو لم تكن تصادفها أية عقبة خاصة . فهذا الفرع من العلم لم يدخل قبل الآن فى مجال الفلسفة الوضعية . وما زالت المناهج اللاهوتية والميتافيزيقية ، التى قُضى عليها فى الفروع الأخرى ، تطبق حتى الآن فى كل بحث للموضوعات الاجتماعية ، سواء فى طريقة البحث والمناقشة ، وإن تكن أفضل العقول قد سئمت تماما تلك المنازعات الأزلية حول الحق الآلهى وسيادة الشعب . تلك هى الثغرة الكبرى — ومن الواضح أنها أيضا الوحيدة التى ينبغى ملؤها لإقامة الفلسفة الوضعية راسخة كاملة . ففى وقتنا هذا ، الذى توصل فيه الذهن البشرى إلى الفيزياء السماوية والأرضية ، الميكانيكية والكيميائية ، والفيزياء العضوية ، النباتية والحيوانية — لم يبق إلا علم واحد لإكمال حلقات سلسلة

علوم الملاحظة — وأعنى به علم الفيزياء الاجتماعية . وهذا أهم هدف يحتاج الناس الآن إلى بلوغه ، وهو أيضا الهدف الرئيسى الذى يسعى كتابنا هذا إلى تحقيقه .

الفيزياء الاجتماعية — من الحق أن ندّعى القدرة على الإتيان بهذا العلم الجديد على التو وفى صورته الكاملة . فهناك علوم أقدم منه ، ما زالت أحوالها من حيث التقدم متفاوتة إلى حد بعيد . ولكننا سنبين أن نفس طابع الوضعية الذى تتسم به كل العلوم الأخرى، ينتمى إلى هذا العلم بدوره . وبانتهاء هذا العمل يكون المذهب الفلسفى للمحدثين قد اكتمل بالفعل ، إذ لن تظل هناك ظاهرة لا تندرج بطبيعتها تحت واحدة من الفئات الخمس الكبرى . وعندما تصبح كل أفكارنا الرئيسية متجانسة ، تكون دعائم المرحلة الوضعية قد استقرت تماما . ومن المحال أن يتغير طابعها هذا ثانية، وإن تكن ستظل على الدوام فى تطور بإضافة معارف جديدة . وعندما تكتسب طابع الشمول الذى كان من قبل هو الميزة الوحيدة للنظامين السابقين ، فسوف تحل محلهما بتفوقها الطبيعى ، ولا تترك لهما إلا وجوداً تاريخيا .

الهدف الثانوى لهذا الكتاب — أوضحنا من قبل الهدف الخاص لهذا الكتاب . أما هدفه الثانوى والعام فهو : دراسة ما حدث فى العلوم ، لكى نبين أنها ليست منفصلة فى ماهيتها ، وإنما هى كلها فروع لجذر واحد . ولو كنا قد اقتصرنا على الهدف الأول والخاص لهذا الكتاب ، لكانت نتيجة بحثنا هى دراسة للفيزياء الاجتماعية فحسب : على حين أن القول بالهدف الثانى العام يجعلنا نقدم دراسة للفلسفة الوضعية ، مستعرضين جميع العلوم الوضعية التى تكونت من قبل .

دراسة فلسفة العلوم — ليس الغرض من هذا الكتاب تقديم عرض للعلوم الطبيعية . فمثل هذا العرض إلى جانب كونه لا ينتهى ، وكونه يقتضى

إعداداً علمياً لا يتوافر لأى مختص بمفرده ، خارج عن نطاق هدفنا ، الذى هو تتبع مجرى الفلسفة الوضعية ، لا العلم الوضعى . وكل ما علينا هو أن ننظر إلى كل علم أساسى فى صلته بالمذهب الوضعى فى مجموعه ، وفى الروح المميزة له ، أى من حيث مناهجه ونتائجه الرئيسية .

والهدفان ، مع تميز كل منهما عن الآخر ، لا ينفصلان ، إذ لاقيام ، من جهة ، لفلسفة وضعية دون أساس من العلم الاجتماعى ، الذى لولاه لما كانت شاملة لكل شىء ؛ وليس فى وسعنا ، من جهة أخرى ، متابعة العلم الاجتماعى دون أن نكون قد تأهبنا لذلك بدراسة ظواهر أقل تعقيداً من الظواهر الاجتماعية ، وتزودنا بمعرفة للقوانين والوقائع السابقة التى تؤثر فى العلم الاجتماعى . ورغم أن العلوم الأساسية لا تتساوى فى درجة أهميتها للأذهان العادية ، فليس فيها ما يمكن تجاهله فى بحث كهذا ، وكلها فى نظر الفلسفة ذات قيمة متساوية لرفاه الإنسان . وحتى تلك التى تبدو أقلها أهمية ، لها قيمتها الخاصة ، إما لاكتمال منهجها ، وإما لأنها أساس ضرورى للباقين جميعاً .

* * *

مزايا الفلسفة الوضعية — الآن . وقد أوضحنا الروح العامة لهذه الدروس فى الفلسفة الوضعية ، فلنلق نظرة على المزايا الرئيسية التى يمكن استخلاصها لصالح التقدم البشرى من دراسة هذه الفلسفة . ولنُشر بوجه خاص إلى أربع من هذه المزايا :

الفلسفة الوضعية تلقى ضوءاً على الوظيفة العقلية: ١ — تتمثل فى دراسة الفلسفة الوضعية الوسيلة المعقولة الوحيدة لعرض القوانين المنطقية للذهن البشرى ، وهى القوانين التى كانت تُلتمس من قبل بوسائل غير سليمة .

ولكى نوضح مانعنيه بهذا ، نشير إلى عبارة قالها السير « دى بلانفيل

de Blainville » فى كتابه عن علم التشريح المقارن ، وهى أن كل كائن إيجابى ، وكل كائن حى بوجه خاص ، يمكن أن يُنظر إليه من ناحيتين : ناحية سكونية ، وناحية حركية ، أى من حيث هو خاضع لظروف أو من حيث هو فعال . ومن الجلى أن جميع الأفكار تندرج تحت واحدة من هاتين الفئتين . فلنطبق هذا التصنيف على الوظائف العقلية .

إذا ما نظرنا إلى هذه الوظائف من الناحية السكونية — أى إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الظروف التى تخضع لها فى وجودها - لوجب علينا أن نحدد الظروف العضوية لهذه الحالة ، وهو مبحث ينقلنا إلى مجال التشريح وعلم وظائف الأعضاء . أما إذا تأملنا الناحية الحركية ، فيكون علينا أن نكتفى بدراسة ممارسة القوى العقلية للجنس البشرى ونتائجها ، وهى دراسة لا تزيد ولا تنقص عن الموضوع العام للفلسفة الوضعية . وبالاختصار ، فعلينا أن ننظر إلى جميع النظريات العلمية على أنها وقائع منطقية هامة بنفس مقدار هذه النظريات . وعندئذ لا يكون علينا ، لكى نصل إلى معرفة القوانين المنطقية ، إلا أن نقوم بملاحظة دقيقة لهذه الوقائع . ولما كانت هذه هى الوسيلة الوحيدة لمعرفة الظواهر العقلية ، فسوف يؤدى هذا إلى استبعاد علم النفس المزيف ، الذى هو المرحلة الأخيرة للاهوت . ذلك لأن علم النفس هذا يزعم لنفسه القدرة على تحقيق كشف قوانين الذهن البشرى بتأمله فى ذاته ، أى بفصله عن العلل والمعلولات . ومثل هذه المحاولة ، التى تنطوى على تحدٍّ للدراسة الفيزيولوجية لأعضائنا العقلية ، وخروج على مناهج البحث العقلى ، لا يمكن أن تنجح فى أيامنا هذه .

إن الفلسفة الوضعية ، التى ظلت فى صعود منذ أيام بيكن ، قد اكتسبت الآن مكانة بلغت من العلو حداً جعل الميتافيزيقيين أنفسهم يدعون أنهم يبنون علمهم المزعوم على ملاحظة للوقائع . فهم يتحدثون عن وقائع ظاهرة وباطنة ، ويزعمون أن الأخيرة هى موضوع بحثهم . وما أشبه هذا بالقول إن الإبصار

يُفسَّر بطبع الأشياء المضيئة لصورها على حدقة العين — وهو زعم يرد عليه علماء وظائف الأعضاء بقولهم إنه لابد عندئذ من عين أخرى ترى الصورة.
وعلى هذا النحو ذاته قد يلاحظ الذهن جميع الظواهر ماعدا ظواهره الخاصة.
وقد يقال إن فى استطاعة عقل الإنسان ملاحظة انفعالاته ، لأن مركز العقل بعيد ، إلى حد ما ، عن مركز الانفعالات فى المخ ، ولكن لا يمكن وجود مايماثل الملاحظة العلمية للانفعالات إلا من الخارج ، إذ أن ثورة الانفعالات تبعث الاضطراب فى ملكات الملاحظة إلى حد ما . أما القيام بملاحظة عقلية للعمليات العقلية فأمر أكثر من ذلك استحالة . فهنا يكون العضو الملاحِظ والملاحَظ واحداً ، ولا يمكن أن يكون عمله طبيعياً خالصاً . فلابد لعقلنا ، لكى يلاحظ ، أن يكف عن نشاطه ، غير أن هذا النشاط بعينه هو ما نود ملاحظته ، فلو لم توقف هذا النشاط ، لما استطعت أن تلاحظ ، ولو أوقفته لما وجدت شيئاً تلاحظه . وإن نتائج هذا المنهج لتتناسب مع مقدار امتناعه . فبعد ألفى عام من البحث النفسانى لم توضع قضية واحدة يرضى عنها أتباع هذا العلم ، بل إنهم لينقسمون حتى يومنا هذا إلى مدارس متعددة ، مازالت تختلف على المبادىء الأولى لمبحثها . ويبدو أن هذه الملاحظة الباطنة تؤدى إلى نظريات تبلغ فى كثرتها مبلغ عدد الملاحظين . ومن العبث أن نتساءل عن كشف واحد ، عظيم أو ضئيل ، تم من خلال هذا المنهج.

ولقد أدى الباحثون النفسانيون بعض الخير إذ أبقوا على فاعلية أذهاننا ، فى وقت لم يكن أمام ملكاتنا أن تفعل فيه ماهو أفضل من ذلك ، وربما كانوا قد أضافوا شيئا إلى ذخيرتنا من المعرفة . وإذا كانوا قد فعلوا ذلك فإنما كان هذا بفضل ممارسة المنهج الوضعى — أعنى بملاحظة تقدم الذهن البشرى فى ضوء العلم ، أى بأن يكفوا مؤقتا عن أن يكونوا باحثين نفسانيين.

وإن الرأى الذى قلنا به الآن فيما يتعلق بالعلم المنطقى ليتجلى بوضوح أعظم إذا ماتأملنا الفن المنطقى.

فالمنهج الوضعى لا يمكن الحكم عليه إلا مطبقا . ولا يمكن تأمله فى ذاته ، بمعزل عن العمل الذى يطبق عليه . وعلى أية حال فمثل هذا التأمل لن يكون إلا دراسة مجدبة ، لا تنتج شيئا فى العقل الذى يبدد وقته فيها . وقد نتحدث ماشاء لنا الحديث عن المنهج ، ونصفه بعبارات غاية فى الدقة ، ومع ذلك لا نكون قد عرفنا عنه نصف ما يعرفه ذلك الذى طبقه مرة واحدة على حالة واحدة من حالات البحث الفعلى ، حتى لو لم تكن له أية غاية فلسفية . وهكذا فإن قراءة الباحثين النفسانيين لقواعد بيكن ومقالات ديكارت قد أدت بهم إلى الخلط بين أحلامهم وبين العلم الصحيح .

ورغم أنى لا أجزم بإمكان وضع منهج صحيح للبحث أوليا ، على نحو مستقل عن الدراسة الفلسفية للعلوم ، فمن الواضح أن أحداً لم يقم بهذه المحاولة بعد ، وإننا لا نستطيع القيام بها الآن . فنحن لا نستطيع حتى الآن أن نفسر العمليات المنطقية الكبرى ، بمعزل عن تطبيقاتها . ولو حدث أن أصبح هذا ممكنا ، فسيظل من الضرورى عندئذ ، مثلما هو ضرورى الآن ، أن نكون عادات عقلية مفيدة بدراسة التطبيق المنظم للمناهج العلمية التى سنكون قد توصلنا إليها .

تلك إذن هى النتيجة الهامة الأولى للفلسفة الوضعية — الكشف ، بالتجربة ، عن القوانين التى يخضع لها العقل فى البحث عن الحقيقة ؛ وبالتالى معرفة القواعد العامة المناسبة لهذا الغرض .

إحياء التعليم : ثانيا : وللفلسفة الوضعية تأثير ثان لا يقل أهمية عن الأول ، وإن تكن الحاجة إليه أشد إلحاحا ، وأعنى به إحياء التعليم .

فأفضل العقول تتفق على أن تعليمنا الأوربى ، الذى لا يزال لاهوتيا وميتافيزيقيا وأدبياً فى أساسه ، ينبغى أن يستبدل به تعليم وضعى ، ملائم لعصرنا وحاجاتنا . بل إن حكومات هذه الأيام قد بدأت هى ذاتها فى بذل

محاولات لإيجاد تعليم وضعى ، أو ساهمت بنصيب فى مثل هذه المحاولات ، وهذا دليل واضح على الشعور العام بما نحن فى حاجة إليه . ومع ذلك ، فمع تشجيعنا هذه الجهود إلى أقصى حد ، ينبغى ألا نخفى عن أنفسنا أن كل مابذل حتى الآن لايفى بالغرض . فالتخصص الحالى الشديد فى أبحاثنا ، وماينجم عنه من انفصال بين العلوم ، يفسد تعليمنا . . . . ومن الممكن أن يستمر فى بحث الأوجه الخاصة للعلوم أولئك الذين تخصصوا فى مثل هذه الأوجه — وهم أناس لاغنى لنا عنهم ، وليس لنا أن نهملهم ، ولكن ليس فى وسع هؤلاء أنفسهم أن يحددوا نظامنا التعليمى . ولابد لكى ينتفع منهم على الوجه الأكمل من أن يرتكزوا على أساس ذلك التعليم العام الذى هو نتيجة مباشرة للفلسفة الوضعية . . . .

• • •

إعادة تنظيم المجتمع : رابعاً : تكون الفلسفة الوضعية الأساس المتين الوحيد لإعادة التنظيم الاجتماعى التى ينبغى أن تعقب المرحلة الحرجة التى تمر بها الآن معظم الأمم المتمدينة .

ولا حاجة بنا إلى أن نثبت لكل من يقرأ هذا الكتاب أن الأفكار تحكم العالم . أو تلقى به فى براثن الفوضى . أو بعبارة أخرى أن كل العمليات الاجتماعية ترتكز على آراء . فالتحليل الدقيق يثبت أن الأزمة السياسية والأخلاقية الكبرى التى تمر بها المجتمعات الآن ناشئة عن الفوضى العقلية . وعلى حين ان الاستقرار فى المبادىء الأساسية هو الشرط الأول للنظام الاجتماعى الأصيل . فإنا نعانى خلافاً أساسيا نستطيع أن نمده شاملا . وإلى أ . يتسنى الاعتراف بعـــدد معين من الأفكار العامة على أنها نقطة التلاقى فى المذهب الاجتماعى ، ستظل الأمم فى حاله ثورية ، مهما وُضعت لها من المسكنات ، ولن تزيد نظمها على أن تكون مؤقتة . أما حين يتسنى الاتفاق الضرورى على المبادىء الأولى ، فسوف تظهر منها نظم مناسبة .

دون اصطدام أو مقاومة ، إذ سيكون الاتفاق وحده عاملا على القضاء على أسباب الاضطراب . وفى هذا الاتجاه ينبغى أن تتجه أنظار أولئك الذين يتطلعون إلى حالة طبيعية منظمة سوية للمجتمع .

ولا شك فى أن الاضطراب القائم يفسره على أكمل وجه وجود الفلسفات المتضاربة الثلاث فى آن واحد — أعنى الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . فنى وسع أىٍّ من هذه الفلسفات وحدها أن تضمن نوعاً من النظام الاجتماعى ، أما إذا وجدت الثلاث معاً فمن المستحيل علينا أن نتفاهم على أية نقطة أساسية . فإذا صح هذا ، فكل ما علينا هو أن نعرف أيا من هذه الفلسفات هى التى ينبغى ، حسب طبيعة الأشياء ، أن تسود ، فإذا ما عرفنا ذلك ، فلن يملك كل شخص ، أيا ما كانت آراؤه السابقة ، إلا أن يقرّ بانتصارها . وما أن ندرك طبيعة المشكلة حتى يغدو حلها قريب المنال ، إذ أن كل الشواهد تشير إلى أن الفلسفة الوضعية هى التى سيكون مآلها إلى الانتصار . فهى وحدها التى ظلت فى تقدم خلال قرون من الزمان ، كانت الفلسفتان الأخريان خلالها فى تدهور . وهذه حقيقة لا شك فيها . وقد يأسف لها البعض ، ولكن ليس فى وسع أحد أن يقضى عليها ، وليس فى وسعه بالتالى أن يتجاهلها إلا إذا انخدع بالتأملات الباطلة . ولقد أوشك هذا الانقلاب العام للذهن البشرى أن يتم . وكل ما علينا هو أن نكمل الفلسفة الوضعية بإدخال الظواهر الاجتماعية ضمن مفهومها ، ثم بالتوحيد بين الكل فى مذهب واحد متجانس . وإن التفضيل الواضح الذى تبديه جميع الأذهان ، من أرفعها إلى أبسطها ، للمعرفة الوضعية على الأفكار الصوفية الغامضة ، ليبشر بالقبول الذى ستلقاه هذه الفلسفة عندما تكتسب الصفة الوحيدة التى تفتقر إليها الآن — صفة العمومية اللازمة . فعندما تصبح كاملة ، ستتحقق سيادتها تلقائيا ، وستعيد إشاعة النظام فى كل أرجاء المجتمع . والتعارض الوحيد القائم حاليا هو التعارض بين

الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية : فهما تتنافسان على مهمة إعادة تنظيم المجتمع، غير أن هذا عمل يتجاوز كثيرا نطاق قدرة كل منهما. ولقد اقتصر تدخل الفلسفة الوضعية حتى الآن على اختبارهما ، وهو اختبار لم تصمدا فيه على الإطلاق . والآن حان وقت القيام بعمل أكثر فعالية ، دون تبديد لقوانا فى جدل عقيم . حان وقت إتمام العمل العقلى الضخم الذى بدأه بيكن وديكارت وجاليليو ، ببناء نظام من الأفكار العامة التى ينبغى من الآن فصاعدا أن تسود الجنس البشرى . وعلى هذا النحو يمكن أن يوضع حد للأزمة الثورية التى تمزق الأمم المتمدينة فى العالم .

والآن ، وقد ذكرنا هذه المزايا الأربع ، ينبغى أن نتنبه إلى هذا التحذير .

لا أمل فى الرد إلى قانون واحد :

ليس معنى دعوتنا إلى الجمع بين معارفنا المكتسبة كلها فى نسق واحد متجانس ، أننا نعتزم دراسة هذه المعارف الشديدة التنوع كما لو كانت صادرة عن مبدأ واحد ، وخاضعة لقانون واحد . فى المحاولات التى تبذل لتفسير كل الأشياء عن طريق قانون واحد من البطلان ما يدعونا الى استبعاد أى زعم من هذا القبيل عن كتابنا هذا ، وإن يكن سيتضح خلال فصوله مدى افتراء هذا الزعم . فعتادنا العقلى يبلغ من الهزال ، كما يبلغ الكون من التعقد حدا لا يدع مجالا لأى أمل فى أن يكون فى مقدورنا المضى فى الكمال العلمى حتى أقصى درجاته فى البساطة . ويبدو فضلا عن ذلك، أن قيمة هذه النتيجة، على فرض بلوغها ، قد بولغ فيها إلى حد بعيد .

وليس النظر إلى جميع الظواهر على أنها قابلة للرد إلى أصل واحد ، ضروريا على الإطلاق لتكوين العلم بطريقة منظمة ، ولا لإدراك النتائج الهائلة الباهرة التى نتوقعها من الفلسفة الوضعية . والوحدة الضرورية الوحيدة

هى وحدة المنهج وهى وحدة ثبتت دعائمها بالفعل إلى حد بعيد . أما المذهب ذاته فلا يتعين أن يكون واحدا بل يكفى أن يكون متجانسا. وإذن فسوف ننظر فى هذا الكتاب إلى مختلف فئات النظريات الوضعية من هاتين الزاويتين : وحدة المنهج وتجانس المذهب . ومع استهدافنا الغاية الفلسفية لكل العلوم ، أعنى الإقلال من عدد القوانين العامة اللازمة لتفسير الظواهر الطبيعية ، فسوف ننظر إلى كل محاولة تبذل فى أى وقت مقبل لردها جميعا إلى قانون واحد على أنها محاولة دعية مغرورة .

الفصل السابع

قديس المذهب الحر

جون ستوارت مِل (١٨٠٣ — ١٨٧٣)

كان من أوائل الإنجليز الذين أدركوا أهمية فلسفة كونت . معاصره الأصغر سناً جون ستوارت مل ، ورغم أن مِل قد شعر فيما بعد بالامتعاض وخيبة الأمل من جراء جنون العظمة والروح الدينية التي تجلت في كتابات كونت المتأخرة ، فقد أدرك جيداً أن هناك قضايا فلسفية كثيرة يشتركان في الالتزام بها . ولقد نظر كونت الى تعليقات مل المشجعة على أفكاره على أنها صادرة عن تلميذ إنجليزي سيساعد على إبلاغ رسالة الفلسفة الوضعية إلى الكافرين بها . ولكن تلك كانت نظرة كونت وحده : فلم يكن من طبيعة مل ، لا في مزاجه ولا في اعتقاداته ، أن يكون تلميذاً لأحد أو مجرد داعية لأية فكرة . ومن المحال أن نتصور أنه بذل كل هذا الجهد في تحرير نفسه — بعد عناء شخصي شديد — من العقائد الجامدة لمذهب بنتام النفعي الذي تشرب بتعاليمه في شبابه على يد أبيه « جيمس مل » ، لكي يتحول إلى عقيدة الإنسانية عند كونت . ذلك لأن تقديس كونت الصوفي للإنسانية قد اقترب إلى حد خطير من ذلك النوع من التجسيم الحيوي للتصورات ، الذي عابه هو ذاته على الفكرة في المرحلتين اللاهوتية والميتافيزية . كما أن نظرة كونت إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وهي النظرة التي تزايد اصطباغها بالصبغة العضوية تدريجياً ، كانت ذات ملامح لا تختلف كثيراً عن مذهب الدولة عند فشته وهيجل . وما كان لمثل هذه الاتجاهات التي اتصف بها تفكير

كونت المتأخر أن تجتذب مل الذى كانت المشكلة الرئيسية للحياة الاجتماعية بالقرن التاسع عشر هى بالنسبة إليه ، الحرية الروحية والفكرية والاجتماعية للفرد . فقد تشبع مل ، على العكس من كونت ، بتلك العادات الذهنية المتأصلة فى تراث المذهب التجريبى الإنجليزى . الذى كان هو ذاته آخر ممثل هام له — أعنى العادات المرتبطة بالنظرة التفتيتية atomistic والنفسانية إلى الأمور . فقد كان من قبيل الأمور المسلم بها بالنسبة إليه أن ينظر إلى الذهن البشرى ، كما فعل لوك وهيوم من قبله ، على أنه (حزمة) من الانطباعات والأفكار الجزئية . كما كان من الأمور المسلم بها أن ينظر إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد لا تجمع بينهم إلا مصالح مشتركة ومسئوليات متبادلة . ولم يكن فى وسعه أبدا ، حتى عهد متأخر من حياته ، أن ينظر إلى مشكلة الحرية البشرية فى ضوء أنظمة مقررة . ولقد كان من المبادىء الأساسية الدائمة لتصنيف مل ذاته للعلوم الاجتماعية ، أن قوانين الترابط والدوافع (motivation) هى أساس أى علم للمجتمع يسعى إلى فهم السلوك الاجتماعى للإنسان ، وعلى ذلك فقد خالف كونت فى اعتقاده بأن أية نظرية تسعى إلى تفسير أفعال البشر فى مجموعها ، تفترض مقدما نظرية نفسية فى الطبيعة البشرية .

ولقد كانت الصفة الغالبة على مل طوال حياته ، وفى جميع مؤلفاته ، هى صفة المناضل الذى شن حملة لا تكل على شتى ألوان المذاهب الغيبية والتوكيدية واللاعقلية — التى حفل بها الفكر فى القرن التاسع عشر . وكانت جميع شعاب فلسفته التى أسماها « بفلسفة التجربة » موجهة ضد كل أنواع المطلق ، سواء أتنكر هذا المطلق فى ثوب قضايا واضحة بذاتها ، أو حقائق متوارثة أو أوامر مطلقة ، أو حقوق طبيعيـــة . أو بديهيات منطقية . ولقد فات الكثيرين من نقاد مل أن يدركوا حقيقة هامة ، هى أن نظرياته المنطقية ونظريته فى المعرفة ، فضلا عن فلسفته الأخلاقية والسياسية ،

تستهدف كلها آخر الأمر نفس الغاية الأساسية . فمثلا كانت محاولة إيجاد أساس استقرائى بحت للمنطق الاستنباطى هى ذاتها جزءا من حملته الضخمة على أصحاب المذهبين الحدسى والترنسند نتالى . الذين كانوا يستشهدون دائما بالطابع غير التجريبى للحقائق المنطقية والرياضية تأييداً لمذاهبهم الأولية والتوكيدية فى مجال الدين والأخلاق والسياسة . وهكذا رأى مل أنه

طالما أعفى المنطق ، والرياضة ، من الخضوع لاختبار التجربة ، فسوف تظل هناك حجة يرتكز عليها ، من حيث المبدأ ، أولئك الذين يهيبون بالحدس والوضوح الذاتى والسلطة فى المجالات الأخرى التى تؤثر فى سعادة الإنسان . وقد خطا مل خطوة بطولية هى إنكار وجود تمييز بين الحقائق المنطقية والحقائق الواقعية ، وهو التمييز الذى كان محور المذهب التجريبى المتطرف عند هيوم . ومع ذلك فقد كان هدفه الرئيسى من ذلك هو تبرير الرأى القائل ، إن كل معرفة على إطلاقها ينبغى أن تقوم على التجربة وتختبر فيها ، وهو رأى كان مل يؤمن بأنه ضرورى لجعل روح المذهب الفلسفى الحر تسود على الرغم من خصومه .

ولقد كانت فلسفة مل تجريبية إلى حد التطرف . ولكن الأهم من ذلك بالنسبة إلى وجهة نظره هو ما يمكن أن نسميه بمذهب « اشتراط المعقولية "reasonablism" ، أى اعتقاده بأنه ليس ثمة قضية ، أيا كان نوعها ، ينبغى أن تظل بمنأى عن النقد ، وأن من الضرورى أن نطلب أسباباً لأى قول يطلب منها قبوله ، على أن تكون هذه أسباباً قادرة على « التحكم فى العقل » وإن إعفاء قضايا معينة من مثل هذا الفحص والاختبار لهو أصل كل مذهب مؤمن بالسلطة وكل مذهب مطلق ، وهما فى رأى مل أعظم مصدر ممكن علاجه لتعاسة البشر . والشرط الضرورى للقضاء على هذه الشرور هو الامتناع عن النظر إلى أى اعتقاد ، مهما كان عمق الإيمان به ، على أنه معصوم . فنمو المعرفة والحكمة البشرية ، التى يتوقف عليها

قبل غيرها ، تقدم البشر ، هو مُحصِّل ذلك العدد الذى لا يحصى من ملاحظات الأفراد وتأملاتهم وانتقاداتهم وردودهم على الانتقادات . وطالما أعفيت أية قضية من شرط تقديم المبررات هذا ، فإن هذا النمو يعاق إلى حد خطير ، وتهدد قضية حرية الفكر بأسرها ، وهى فى نظر مل الحرية الأساسية .

وعلى ذلك فالدوافع الموجهة لكتاب « المنطق » عند مل هى ذاتها تلك التى تتحكم فى بحثه الرائع عن « الحرية "Liberty" » . وإذا كان الأحرار فى كل مكان لا يزالون يذكرونه بالتقدير ، فذلك لأن فلسفته بأسرها ، مهما كانت أخطاؤها ، ربما كانت أعظم رمز عرفه القرن التاسع عشر للتحرر الروحى والاتزان الفكرى . ورغم أنه لم يكن يستطيع أن يقرأ هيجل ، كما ذكر فى ترجمته الذاتية لحياته ، دون أن يشعر بشىء من من التقزز ، فإنه لم يكن جامد الإحساس إزاء الأحاسيس الشاعرية والدينية التى خفلت معظم الكتابات الهامة فى الفلسفات الرومانتيكية والترنسندنتالية لمعاصريه الإنجليزيين، كولردج[1] وكارليل[2]. ولم يفترق عنهما إلا فى اللحظة التى تحولت فيها حماستهما الأصيلة إلى مذهب روحى غيبى لا يتمشى مع فلسفة التجربة .

---

(١) صمويل تيلر كولردج (١٧٧٢ — ١٨٣٤) شاعر وناقد وفيلسوف انجليزى ، كان من رواد الحركة الرومانتيكية فى الأدب ، كما فلسف هذه الحركة فى كتاباته النقدية ، مثلما ساهم فيها ايجابيا بدواوينه الشعرية . (المترجم)

(٢) توماس كارليل (١٧٩٥ — ١٨٨١) اديب انجليزى ، تأثر الى حد بعيد بفلسفات كانت وفشته وبكتابات جيته ، فانعكست فى كتاباته هذه المؤثرات وانتقلت عن طريقه الى الفكر الانجليزى . وهو من اقطاب الحركة الرومانتيكية ، ولكن الوجه الفلسفى كان هو الغالب على كتاباته . وكانت تربطه بجون ستوارت مل صداقة متينة . (المترجم)

ولقد كان السبب الفعلى الذى أطلق من أجله مِل على فلسفته اسم « فلسفة التجربة phil. of experience » هو رغبته فى تمييزها من المذهب التجريبى empiricism فى صورته العامية المجهولة ، التى يؤدى بها عدم الاعتراف بأية قضية لا تؤيدها التجربة الحسيــة تأييد مباشرا حاسما ، إلى رفض الميتافيزيقا الترنسندنتالية والأديان المنزلة ، بل إلى رفض العلم ذاته . ففى رأى مِل أن على جميع القضايا أن تنجح فى اختبار التجربة . ولـكن ليست كل القضايا الصحيحة بمنبثة عن تجربة مباشرة . ولقد كان مِل ، مثل كونت ، يدرك تماما أن العلم لا يمـكن قيامه دون فروض ونظريات فضلا عن الملاحظات ، وأنه ، مع وجوب اختبار الفروض الموثوق بها عن طريق الملاحظة ، فإن هذه الفروض ليست مجرد تـكديس لمـادة الملاحظة . كمـا كان من السمات البارزة لنظريته فى المعرفة أن الملاحظات الخام ، التى تحدث خبط عشواء وتنقل دون اختبار نقدى ، لم تـكن لها فى نظره ، من حيث البرهان ، إلا قيمة ضئيلة . ولهذا السبب فإن « دروس التاريخ » لا تـكـوّن أساسا كافيا لإدارة الشئون السياسية ، كما دأب مِلْ على تذكير « ماكولى Macaulay »(١) وغيره من الممثلين المحافظين للمدرسة التاريخية . ولقد كان من الأغراض الرئيسية « لقوانين الاستقراء » المشهورة عند مِل ، إيجاد منهج لانتقاء الأدلة على الارتباطات المشتركة التى تبنى عليها القوانين العلمية . وقد أدرك مِل المغالطة فى القضية القائلة : (بعد هذا ، وإذن فبسبب هذا

(١) توماس ماكولى (١٨٠٠ — ١٨٥٩) مـؤرخ وكاتب انجليزى ، تولى مناصب عامة ذات أهمية كبيرة ؛ كما ألف كتبا ومقالات مشهورة فى التاريخ . امتازت بأسلوب أدبى رفيع ؛ وان كانت قد افتقرت أحيـانا الى الدقة الموضوعية . (المترجم)

"post hoc, ergo propter hoc" ، (أى أن الظاهرة التى تسبق ظاهرة أخرى هى سببها) وكان يدرك تماما أن للتجريب أهمية حاسمة فى الاختبار العلمى للنظريات . وقد ذكر مل أن الارتباطات الحقيقية فى الطبيعة لا توجد دائما على السطح الخارجي للتجربة . ولا يمكن إقامة إرتباطات علية سليمة إلا عن طريق انتقاء دقيق وتنويع مستقل للمجموعة المعقدة من الظروف السابقة والنتائج اللاحقة التى تتوارى عن الملاحظة العلية . أما المظاهر غير المنتقاة ، وضمنها مظاهر الارتباط المشترك (التضايف) فهى خداعة إلى حد بعيد . وينبغى أن يكون من مهام المنطق الاستقرائى إيجاد أسلوب سليم لتنقيتها .

ومن المحال أن نعالج تفاصيل نظرية المنطق الاستقرائى فى مثل هذا الحيز الضيق . وإنما ينبغى أن يقتصر بحثنا هنا على أهميتها الفلسفية الرئيسية ، والمشاكل الفلسفية التى تثيرها .

لقد أدرك مل ، كما قلنا ، أن جميع الفروض والتنبؤات العلمية تتجاوز « الوقائع » . فليس العلم على الإطلاق مجرد سجل لما حدث فى حالات فردية عديدة ، وإنما يهتم العلم بالاطرادات العلية التى تصدق بانتظام على جميع أفراد فئة معينة . ومهمته هى أن ينتقل بدقة ، وعلى نحو فيه شعور بالمسئولية ، من التجربة الماضية إلى مستقبل لم يجرب بعد فكيف إذن يمكن تبرير الإيمان بمثل هذه الاطرادات والتنبؤات العامة رغم أن ماتشتمل عليه يتجاوز دائما نطاق المعطيات المتوافرة ؟ يجيب كانت ، كما رأينا ، عن هذا السؤال بقوله إن مبدأ العلية مبدأ أولى تركيبى للذهن البشرى تفترضه مقدما جميع الكائنات العاقلة عندما تفكر فى موضوعات المكان والزمان . غير أن مثل هذا الحل لم يكن فى متناول يد مل . ومن ثم فقد اضطر إلى افتراض أن مبدأ اطراد الطبيعة ، كما أسماه ، هو ذاته قائم تماما على التجربة . وقد عبر هو ذاته عن هذه المسألة تعبيراً بلغ أقصى حدود الوضوح والدقة فقال : « علينا أن

فلاحظ أولا أن فى نفس القول الذى نعبر فيه عن كنه الاستقراء ، « مبدأ متضمنا ، ومصادرة بشأن مجرى الطبيعة ونظام الكون ، وأعنى بهما أن فى الطبيعة حالات يمكن أن تعد حالات متوازية ، وأن مايحدث مرة سيحدث، إذا ماتشابهت الظروف بقدر كاف ، مرة أخرى ، وليس مرة أخرى فحسب ، بل عدداً من المرات يساوى عدد مرات تكرار الظروف نفسها.. فإذا ما رجعنا إلى المجرى الفعلى للطبيعة ، لوجدنا فيه مايؤيد هذا الافتراض. فالكون بقدر مانعلمه ، مكون بحيث إن مايصدق على أية حالة بعينها يصدق على جميع الحالات التى تتصف بأوصاف معينة ؛ والصعوبة الوحيدة هى معرفة كنه هذه الأوصاف » .

غير أن المبدأ القائل إن مجرى الطبيعة مطرد ، وإن يكن على مايبدو هو المبدأ الأساسى للاستقراء ، لايفسر ، فى رأى مل ، العملية الاستقرائية أو يبررها تبريراً مستقلا . إذ أن هذا المبدأ ذاته فى حاجة إلى تبرير ، لأنه كما يعتقد مل ، لايعدو أن يكون أعم فرض يمكن وضعه بشأن نظام الأشياء فى الطبيعة. وفضلا عن ذلك فهو ليس أول استقراء لنا من التجربة، بل هو واحد من أواخر استقراءاتنا ونحن لانصل إليه إلا بعد القيام باستقراءات وتعميمات خاصة عديدة ، تتوقف عليها صحة هذا المبدأ إلى حد بعيد . وهكذا يبدو ، بالفعل ، أن مل ينظر إلى قانون اطراد الطبيعة على أنه تعميم جامع من مرتبة ثانوية ، يشهد بصحته المجموع الكامل للفروض المحدودة فى مجال العلم ومجال التجربة اليومية . ومعنى ذلك أن القانون فى أحسن الظروف ، فرض استقرائى يقتضى ، ويتلقى بالفعل ، أدلة لاحصر لها تتجمع لديه من التعميمات الأضيق نطاقا للعلوم الخاصة والتجربة المعتادة . ولكن كيف إذن يكون فيه « ضمان » لهذه الأخيرة ؟ ألسنا نصادف هاهنا دوراً واضحا ، ومحاولة عقيمة من المرء لحل ذاته من أربطة حذائه الاستقرائية ؟

هكذا ، على الأقل ، قال معظم نقاد مل فإذا كان الضمان الوحيد للقضية

القائلة أن مجرى الطبيعة مطرد ، هو تلك التعميمات الأقل مرتبة التى استخلصت قبل ذلك من التجربة ، فكيف يتسنى لهذه القضية بدورها أن يكون فيها ضمان لهذه التعميمات ؟ وهكذا تظل مشكلة الاستقراء الكامنة قائمة : فما الذى يبرر أى استقراء من التجربة ، سواء أكانت مقيدة أم غير مقيدة ؟ يرى نقاد مل أنه لا يأتى بأى جواب على هذا السؤال . كما أنه لم يكلف نفسه عناء توجيه السؤال الأهم ، وأعنى به إن كان مبدأ العلية الشاملة بالفعل فرضاً على الإطلاق ، أى إن كان ما يؤكده قانوناً للطبيعة يصف ارتباطات تجمع بين فئات من الظواهر . والواقع أن هذا السؤال الملح ، الذى ربما كان قد أدى « بمل » إلى التفكير طويلا لو كان قد حلل بعمق « مقال Treatise » هيوم أو « نقد Critique » كانت ، هو النتيجة الجدية التى تؤدى إليها تحليلاتهما للعلية . ولو كان الجواب عليه سلبا ، لكان من الجائز أن ترد « مشكلة الاستقراء » بأسرها إلى مشكلة تتعلق بصياغة شروط الصحة التى نكون نحن أنفسنا ، بوصفنا باحثين ، على استعداد لقبولها فى سعينا إلى تبرير أفكارنا بشأن عالم الظواهر . ولو فسرت هذه الشروط على هذا النحو ، لكانت مهمتها هى تحديد ما نعده شروطا للمعقولية فى مجال البحث الواقعى ، ولو اتخذنا وجهة النظر هذه لما كان للأسئلة المتعلقة بصحة هذه الشروط ذاتها مجال ، إذ ليس ثمة محكمة أعلى للعقل ، يتسنى لنا تقديم استئناف معقول إليها . وعندئذ يكون الشك فيها أشبه بالشك فى وجوب فعلنا الخير فى مجال الأخلاق .

فإذا ظل أحد يشك فيها رغم هذا ، فلا سبيل إلى التعامل معه إلا باتباع طريقة مل نفسه ، فى محاولاته الرد على أولئك الذين جهروا بالشك فى مبدأ المنفعة . فالمطلوب فى هذه الحالة الأخيرة ليس هو البرهان ، وإنما هو الدراسة الذاتية وإيضاح الالتزامات الكامنة للمرء بوصفه كائناً بشرياً . وكما يقول مل « فليست المبادئ الأولى قابلة للبرهنة ، وإن يكن من الممكن

دعمها بمعنى ما . ولكن يبدو أن من المفيد ، قبل دعمها على هذا النحو ، أن نتساءل عن نوع الدعم الذى قد يُعتقد أنها تقتضيه . ولو كان مل قد فكر فى هذه المسألة فى صدد مشكلة المعرفة بنفس دقته فى التفكير فيها بالنسبة إلى مشكلة السلوك ، لكان من الجائز أن يدرك أن المسألة الأساسية فى الحالتين مسألة دوافع motivation وأن العلاج الوحيد فى الحالتين علاج عملى . وفى هذه المسألة ، قد يكتشف الفيلسوف التجريبى أن فى وسعه أن يستفيد شيئا ، فى معرض الدفاع عن العقل ، من عدوه اللدود ، فشته .

وهناك وجه آخر هام لفلسفة التجربة عند مل ، لم نأت على ذكره بعد . وفى هذا الوجه يقتفى عن قرب أثر سلفيه ، باركلى وهيوم . فقد كان الهدف الأكبر لهذين الفيلسوفين معا ، هو أن يأتيا بتفسير لملكات الذهن البشرى وعتاده لا ينطوى على ما يتجاوز معطيات الإدراك الحسى والشعور ومبادئ الترابط « الطبيعية » التى تُنظم بها « مادة » الإحساس والشعور ، بحيث تتحول إلى الأفكار والمعتقدات التى نكون بها صورة عالمنا الذى نعيش فيه . وتبعا لهذا الرأى ، لا يتمثل فى الخيال شئ لا يكون موجوداً من قبل ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، فى التجربة الحسية ، ولا يكون الخيال ذاته سوى استعداد أفكارنا لتكوين ارتباطات مع أفكار أخرى . وهكذا لا يتألف ما نتصوره عالمنا طبيعيا ، فى أساسه ، إلا من اطرادات ثابتة معينة بين فئات من الإحساسات ، ولا يكون ما نراه شيئا ماديا ، آخر الأمر ، إلا « إمكانية معقدة للإحساس » . وتبعا لهذا الرأى ، الذى يُطلق عليه أحيانا اسم « مذهب الظواهر phenomenalism » تكون كل قضية متعلقة بالواقع قابلة من حيث المبدأ للرد إلى مجموعة من القضايا المتعلقة بانطباعات حسية واقعة أو ممكنة . كما أن كل رد ، تبعا لهذا الرأى ، ينبغى أن يشير إلى نوع من أنواع الإحساس قابل بالقوة للتجربة . وليس ما نسميه « بالمادة » سوى نسق واحد للاطرادات بين الإحساسات ،

على حين أن ما نسميه « بالذهن » نسق آخر لها . وعلى ذلك فنحن حين نتحدث عن الذهن البشرى ، لا نتحدث عن جوهر لا مادىّ يكمن من وراء عالم الحس ، وإنما نتحدث ، كما قال هيوم ، عن «حزمة من الانطباعات» فحسب . ولكن من الضرورى ألا تُفهم كلمة « انطباعات » على أنها تعنى شيئا لا يوجد إلا فى « الذهن » ، إذ أن الذهن ذاته ، حسب الفرض ، كلمة خاوية لا تشير إلا إلى تنظيم معين لانطباعاتنا ذاتها . فالتمييز بين « المظهر » « والحقيقة » هو — اذا جاز التعبير — تمييز داخلى لا يسرى إلا على مجال التجربة الممكنة ذاتها .

والهدف الكامن لفلسفة مل هو دائما أخلاقى بالمعنى العام للكلمة . فهذه الفلسفة ترمى إلى الإتيان بنظرة عامة إلى المعرفة البشرية وعالم الطبيعة تكون لها أكبر منفعة فى سلوكنا فى الحياة . وهكذا تظهر فلسفة التجربة ، بمنطقها الاستقرائى ومذهبها فى الظواهر ، على أنها تمثل قبل كل شىء مدخلا تمهيديا إلى الفلسفة النفعية فى الحياة . التى ورثها مل عن جريمى بنتام ، والتى أعاد التعبير عنها ، بعد إدخال تعديلاته الخاصة ، فى بحثيه الشهيرين : «مذهب المنفعة Utilitarianism » و « الحرية Liberty » .

ولقد أساء نقاد مل فهم « برهان » مل المزعوم على مذهب المنفعة . فقد كان مل يدرك بكل وضوح التمييز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، أى بين الأقوال المعبرة عن الواقع والأحكام التى تشير إلى ما ينبغى عمله . ويشرح مل بوضوح تام فى كتابه « المنطق » — وهو كتاب أغفله الكثيرون من نقاد فلسفته الأخلاقية — فوضع التفرقة الأساسية الممكنة بين العلم والأخلاق ، التى يصفها على نحو له دلالته بأنها « فن » . فلم يكن فى ذهنه خلط خطير حول التمييز بين المرغوب فيه والجدير بأن يكون مرغوباً فيه ، كما لم يتوهم أبداً إمكان استنباط علم للأخلاق من القوانين النفسية أو الاجتماعية للسلوك البشرى . فمل ، مثل بنتام ، يرى أن من

الواجب الحكم على الأفعال بنتائجها ؛ غير أن من الواجب أن يفرض العلم تلك النتائج التى ينبغى تفصيلها . وفضلا عن ذلك فإن مبدأ المنفعة الذى ينص على أن الأفعال لا تكون قويمة إلا بقدر ما تؤدى إلى السعادة العامة ، أو إلى أعظم سعادة لأعظم عدد من الناس ، هو مبدأ سلوكى ، وليس تعريفا نوضح فيه الوظيفة المنطقية لكلمة « القويم » . وبالاختصار فقد كان مذهب المنفعة عندمل ، كما كانت عندبنتام ، أسلوبا للحياة ، لانظرية فى اللغة المستخدمة فى الأخلاق . وعلى هذا النحو فسرها فى القرن التاسع عشر معظم خصومها ، فضلا عن أنصارها .

وإذن فالأخلاق هى ، أو ينبغى أن تكون ، فن السعادة الفردية والاجتماعية . ومل يفهم كلمة السعادة أو الرفاه من خلال فكرة الإرضاء المنسجم لرغبات الفرد . والواقع أن بين نظرة مل « الشاملة generic » إلى السعادة وبين نظرة أرسطو إليها عناصر مشتركة كثيرة ، والفارق الرئيسى هو أن مل يؤمن بأن للبيئة تأثيراً أعظم ، ويرى أن الطبيعة البشرية ذاتها أكثر قابلية للتغير . وإذا كانت النزعة الإنسانية لدى اليونانيين القدماء قد صادفت ثناء حاراً لكونها مذهبا أخلاقيا رحبا يُنظر فيه إلى سعادة الانسان على نحو يُعمل فيه حساب كامل لجميع رغبات الإنسان وقدراته فإن نظرة مل إلى السعادة لا تقل عن ذلك رحابة ، وإن يكن موضع التأكيد فيها قد اختلف الى حد ما ، فهو مقتنع بأن الإنسان حيوان اجتماعى مثلما أنه حيوان عاقل ، وبأن قدراً كبيراً من سعادته يتوقف على إرضاء نزعاته الاجتماعية ومشاعره المتجهة إلى الآخرين . وقد اتهمت بعض الصور الأقدم عهداً لمذهب اللذة hedonism بأنها ذات اتجاه أنانى ، وربما كان هذا يصدق على الأبيقورية ، ولكن ليس من العدل توجيه اتهام كهذا إلى مذهب المنفعة كما عبر عنه مل ، فهو يرى أن الحياة التى تتركز حول التماس اللذة الشخصية تؤدى إلى ضياع للذات لا يقل عن الضياع الذى يؤدى اليه أى نمط آخر للسلوك لا ينتظم النطاق الكامل للمشاعر البشرية .

ويرى مل أنه ليست ثمة مشكلة خطيرة تتعلق بإيجاد باعث لمبدأ المنفعة ؛ فهذا الباعث موجود بالفعل ، من حيث المبدأ ، فى الصور الأبسط للتعاطف البشرى أو المشاركة الوجدانية . والمشكلة الأخلاقية الرئيسية هى ، على العكس من ذلك ، مشكلة التفتح والتنور الذهنى . فلو أحسن الناس فهم أنفسهم ، ولم تضلهم الأفكار الباطلة عن موقف الإنسان ، التى بثتها فى نفوسهم العقائد الباطلة والفلسفات الزائفة والحكومات الفاسدة ، لكان التقدم الأخلاقى للبشر أقل تعثراً . وأهم مايلزم لتحقيق التنور الذهنى فى الوقت الحالى هو ، فى رأى مل ، الحرية Liberty ، فالعامل الاجتماعى الرئيسى الذى يعترض طريق السعادة الفردية والجماعية فى الحياة الحديثة هو انتشار تدخل الأنظمة الرسمية وغير الرسمية فى محاولة الفرد تنمية ذاته . ومن الأمور التى لا ينتبه إليها معظم نقاد مل ، أنه يعترف بأن أية صورة للمجتمع المنظم لا بد أن تؤدى ، بدرجة ما ، إلى إحباط رغبة الفرد فى أن يفعل كل مايشاء . فذلك حقا من نوافل القول . وإنما المشكلة هى أن هذا الإحباط لم يعد ، منذ زمن بعيد ، يخدم السعادة العامة . فمن المعقول ومن الضرورى ، بلا جدال ، أن تقيد حرية الفرد ، على أن يقتصر ذلك على المدى الذى تكون فيه تلك القيود ضرورية لتنمية الآخرين لذواتهم .

وربما كان دفاع مل المتحمس والمعقد عن الحرية أقوى وأخصب دفاع ظهر عن المجتمع المفتوح[1] والمثل الأعلى للتنمية الذاتية الفردية . فالحرية

---

(١) اصطلاح « المجتمع المفتوح open society » (مقابل المجتمع المغلق closed society) هو اصطلاح حديث ظهر فى الربع الثانى من القرن العشرين ، عندما اشتد التعارض بين المذاهب القائلة بتدخل الدولة وتلك القائلة بتضييق نطاق هذا التدخل الى أبعد حد ، وبافساح المجال « للنشاط الفردى » ويستخدم هذا الاصطلاح خاصة فى المعسكر الغربى بالحرب الباردة الراهنة ، للدلالة على انتشار الحريات الديموقراطية فى هذا المعسكر ، وهو بطبيعة الحال استخدام فيه قدر كبير من التجاوز . ومن الكتب التى روجت هذا الاصطلاح كثيرا ، كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه The Open Society and its Enemies (فى مجلدين) من تأليف كارل بوبر Karl Popper » (المترجم)

فى رأيه غاية ووسيلة معاً ، وهى شرط الرخاء العام وعنصر أساسى فى السعادة الشخصية . وفضلا عن ذلك فدفاعه لا يقتصر على الحرية بوجه عام ، وإنما هو يدافع عن حريات محددة لا بد منها لسير الحياة . فحرية الفكر ، وحرية اختيار المهنة ، وحرية الانضمام إلى الجمعيات والكلام — وهى كلها أمور ينطوى عليها المثل الأعلى « للحرية » كما تصوره مل — هى فى رأيه أسمى ما يمكن أن يمنحه المجتمع المنظم من الهبات . والمقياس الوحيد لتمدين أى مجتمع وقدرته على التقدم هو ، فى رأى مل ، مدى تحقق هذه الحريات فيه .

ولقد أدرك مل — ربما خيراً من أى مفكر آخر من أصحاب المذهب الحر فى القرن التاسع عشر — أن الديمقراطية والعلم الفنى التطبيقى ليسا بلسما يشفى كل العلل بطريقة آلية . ففى كل نظام بشرى يوجد دائماً اتجاه نحو التمسك بالسنن القائمة وإطاعتها دون مناقشة . وليست الديمقراطية ولا العلم المنظم بمنأى عن هذه الاتجاهات . والوسيلة الوحيدة للقضاء على تأثيرها هى التوسيع الدائم لنطاق الحرية الفردية ، والنقد الذى تتيحه الحرية . والواقع أن مل كان أكثر فلاسفة عصره احتراما للعلم ومناهجه . ولكنه لم يتأثر قط بإغراء فكرة التخطيط العلمى الواسع النطاق ، الذى تتولاه صفوة مثقفة للمجتمع . بل إن تقدم المعرفة ، الذى هو شرط التقدم الاجتماعى ، لا يكون فى رأيه ممكنا إلا فى مجتمع لا مجال فيه بين أى شخص ، مهما كان بسيطاً ، وبين المساهمة بدور فعلى فى ذخيرتنا الشحيحة من المعرفة البشرية . فالسلطة تولد التعصب دائماً ، والتعصب مهما كانت « سلامته » ، هو على الدوام من علائم المجتمع المغلق الذى بلغ آخر حدود القدرة على إصلاح ذاته وإنهاضها . فإذا كانت السلطة لازمة أيضاً لإقرار القانون والنظام ، كما يعلم مل ، فلا بد أيضاً أن تشعر على الدوام بأنها مقيدة ومسئولة ، بفضل النقد الحر لأناس ذوى نفوس مطمئنة .

وأيا ما كانت الأخطاء التفصيلية لفلسفة مل ، فإنها مازالت حتى اليوم

نقطة البداية فى تفكير معظم المؤمنين بالحرية ، حول المجتمع الصالح والحياة الصالحة . وإن الكثيرين ممن لم يقتنعوا بحلوله للشاكل المنطقية والمعرفية التى بحثها ، ليشيدوا بفضله ويعتزون به . ولقد أطلق عليه اسم « قديس المذهب العقلى » ، غير أن مذهبه العقلى — إن كان مذهبه عقليا فحسب — بعيد كل البعد عن ذلك المذهب العملى الذى قال به أسلافه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وإنى لأوثر أن أرى فيه « قديسا لمذهب الحرية » ، احتفظ بالمثل الأعلى للمعقولية حيا فى عصر الإيديولوجية ، دون أن تصل معقوليته أبداً إلى حد الإفراط أو تتصف بالغرور . ومثل هذا المثل الأعلى ليس من ذلك النوع الذى يسهل المبالغة فى قيمته ، وهو لا يلقى استجابة لدى معظم الباحثين وراء اليقين. غير أنه هو العلامة المميزة للذهن المتمدين ، وقبوله على نطاق عام هو الميزة للمجتمع المتمدين .

والمقتطفات الآتية مختارة من بحث لمل بعنوان « الطبيعة Nature » ، نشرته إبنة زوجته بعد وفاته ، بوصفه أول بحث من ثلاثة أبحاث عن الدين والاثنان الآخران هما « منفعة الدين The Utility of Religion » و « المذاهب الألوهية Theism » * وأيا ما كان حكمنا على المقالين الآخرين ، فإن مقال « الطبيعة » يمثل بلا جدال تفكير مل الناضج المتأنى فيما بحثه من الموضوعات [النص] .

« وإذن فالطبيعة ، فى أبسط معانيها ، هى اسم جامع لكل الوقائع ، الفعلية منها والممكنة : أو (بتعبير أدق) هى اسم لذلك الحال mode الذى تحدث فيه كل الأشياء ، والذى لا نعرفه إلا جزئيا . ذلك لأن الكلمة لا تدل على التفاصيل الكثيرة للظواهر بقدر ماتدل على المفهوم الذى يمكن أن يكونه ذهن لديه معرفة كاملة بها ، عن طريقها فى الوجود بوصفها كلا ذهنياً :

---

* من كتاب « الطبيعة ، ومنفعة الدين مذهب الالوهية »
Nature, The Utility of Religion and Theism الطبعة الثالثة ، نشره Longmans, Green and Co. سنة ١٨٨٥ ص ٦ — ٢٨ و ٥٤ — ٦٥

وهو مفهوم يرى العلم إلى الوصول إليه عن طريق خطوات متعاقبة من التعميم للتجربة ·

ذلك ، إذن ، هو التعريف الصحيح للفظ الطبيعة . غير أن التعريف لا ينطبق إلا على واحد فقط من المعانى المتعددة لهذا اللفظ .

فن الواضح أنه لا ينطبق على بعض الأحوال التى يشيع فيها استخدام اللفظ فهو مثلا يتعارض تماما مع التعبير الشائع الذى يقال فيه ، الطبيعة مقابل الفن (أو الصنعة) ، والطبيعى مقابل الصناعى . فنى المعنى الذى عرضناه لكلمة الطبيعة ، وهو المعنى العلمى الصحيح ، يكون الفن (أو الصنعة) طبيعة شأنه شأن أى شىء آخر ، ويكون كل شىء صناعى طبيعيا ، إذ ليست للفن قوة مستقلة خاصة به ، وما هو إلا استخدام قوى الطبيعة لغاية ما . فالظواهر التى تنتجها فاعلية الإنسان ، مثلها مثل تلك التى تكون ، من وجهة نظرنا ، تلقائيا ، تتوقف على خصائص القوى الأولية ، أو الجواهر الأولية ومركباتها ولو اجتمعت قوى الجنس البشرى بأكمله لما استطاعت أن تخلق صفة جديدة للمادة بوجه عام ، أو لأى نوع من أنواعها . وكل ما يمكننا هو أن ننتفع لأغراضنا الخاصة ، بما نجده من الخصائص . . . .

وهكذا يبدو أن علينا الاعتراف بمعنيين رئيسيين على الأقل لكلمة الطبيعة . فالطبيعة ، بأحد المعنيين ، هى كل القوى الموجودة فى العالم الخارجى أو الداخلى وكل ما يحدث بفعل هذه القوى · وهى بالمعنى الآخر ، ليست كل ما يحدث وإنما كل ما يحدث دون تدخل الإنسان ، أو دون تدخله الإرادى المقصود . وهذا التمييز لا يستنفد كل المعانى المختلفة للفظ ، ولكنه مفتاح لتلك المعانى التى تتوقف عليها نتائج هامة .

فإذا كان هذان هما المعنيان الرئيسيان لكلمة الطبيعة ، فنى أيهما ، أو فى أى معنى إذن ، تقال الكلمة عندما تستخدم هى ومشتقاتها للدلالة على أفكار الاطراء والاستحسان بل والإلزام الخلقى ؟

* * *

أمن الضرورى أن نرى فى هذه التعبيرات معنى جديداً متميزاً لـكلمة الطبيعة ؟ أم أن من الممكن ربطها ، فى أية وحدة معقولة ، بأىٍّ من المعنيين السابقين ؟ قد يبدو لأول وهلة أنه لا مناص لنا من الاعتراف بوجود اختلاف آخر فى معنى اللفظ ، فكل الأبحاث تنصب إما على ما هو كائن ، أو على ما ينبغى أن يكون : فالعلم والتاريخ ينتميان إلى القسم الأول ، والفن والأخلاق والسياسة تنتمى إلى الثانى .

غير أن المعنيين اللذين أوضحناهما أولا لـكلمة الطبيعة ، يتفقان فى الإشارة إلى ما هو كائن فحسب . ففى المعنى الأول تكون الطبيعة اسماً لـكل ما يوجد بذاته ، دون تدخل بشرى إرادى . غير أنه يبدو أن استخدام لفظ الطبيعة بوصفه مصطلحاً فى الأخلاق يكشف عن معنى ثالث ، لاتدل فيه الطبيعة على ما هو كائن ، وإنما على ما ينبغى أن يكون ، أو على قاعدة أو معيار ما ينبغى أن يكون . غير أن قليلا من التفكير كفيل بإيضاح أن هذه ليست حالة اختلاف فى المعنى ،وأنه ليس ثمة معنى ثالث للكلمة ها هنا . فأولئك الذين يقولون بالطبيعة معياراً للسلوك لا يقصدون القول بقضية لفظية (لغوية) فحسب ؛ أى أنهم لا يعنون أن المعيار ، أياً كان ، ينبغى أن يسمى بالطبيعة ، وإنما يعتقدون أنهم يقدمون بعض المعلومات عما يكونه معيار السلوك بالفعل . أى أن القائلين بوجوب سلوكنا وفقاً للطبيعة لا يعنون فقط قضية الهوية القائلة إننا ينبغى أن نفعل ما ينبغى أن نفعل ، وإنما يعتقدون أن لفظ الطبيعة يمدنا بمعيار خارجى لما ينبغى أن نفعله ؛ وإذا كانوا يختارون قاعدة لما ينبغى أن يكون ، من كلمة تدل فى معناها الصحيح على ما هو كائن ، فإنهم يفعلون ذلك لأن لديهم فكرة ، واضحة كانت أم غامضة، مؤداها أن ما هو كائن هو قاعدة ما ينبغى أن يكون ومعياره .

وهدفنا من هذا المقال هو دراسة هذه الفكرة . فالمقال يعتزم البحث فى

حقيقة المذاهب التي تتخذ من الطبيعة مقياساً للصواب والخطأ ، وللخير والشر ، أو التي تعزو فضلا وتبدى استحساناً ، على أى نحو أو بأية درجة ، لاتباع الطبيعة أو محاكاتها أو إطاعتها . ولقد كان البحث السابق الخاص بمعنى الألفاظ مقدمة لا غناء عنها لهذا البحث . فاللغة ، إن جاز هذا التعبير ، هي جو البحث الفلسفي ، الذي ينبغي أن يصبح أكثر صفاء قبل أن يتسنى مشاهدة أى شيء من خلاله في شكله ووضعه الصحيح . ومن الضروري في هذه الحالة أن نحتاط من اختلاف آخر في المعنى ، ظلل أحيـــاناً ، على وضوحه ، عقولا بعضها راجح ، ويحسن الإلمام به على حدة قبل المضى قدماً في البحث . فليس ثمة كلمة ألصق ارتباطاً بلفظ الطبيعة من كلمة القانون . ولهذه الكلمة الأخيرة معنيان متميزان ، تدل في أحدهما على جزء محدد مما ينبغي أن يكون . فحين نتحدث عن قانون الجاذبية ، وقوانين الحركة الثلاثة ، وقانون النسب المحددة في التفاعلات الكيميائية ، والقوانين الحيوية للكائنات العضوية ، نعني أجزاء مما هو كائن . أما عندما نتحدث عن القانون الجنائي والقانون المدني ، وقانون الشرف ، وقانون الصدق، وقانون العدل ، فإنا نعني أجزاء مما ينبغي أن يكون ، أو من افتراضات شخص ما أو مشاعره أو أوامره بشأن ما ينبغي أن يكون . وأما النوع الأول من القوانين ، كقوانين الحركة والجاذبية ، فما هي إلا الاطرادات الملاحظة في حدوث الظواهر : منها اطرادات تتعلق بالسابق واللاحق ، ومنها اطرادات تتعلق بالتلازم في الحدوث . تلك هي القوانين المقصودة من كلمة « قوانين الطبيعة » في العلم ، بل وفي الحديث المعتاد . أما القوانين بالمعنى الآخر فهي قوانين البلاد ، أو قانون الأمم ، أو القوانين الأخلاقية . وهي قوانين يقحم بينها المشرعون والمتفقهون ، كما لاحظنا من قبـل ، شيئا يعتقدون أن من الصحيح تسميته بقانون الطبيعة . . .

وعندما يقال صراحة أو ضمناً إن من الواجب الاتفاق مع الطبيعة أو قوانينها ، فهل يكون المقصود بالطبيعة هنا ، الطبيعة بالمعنى الأول ، أى كل

ما هو كائن - أى قوى الأشياء كلها وخصائصها ؟ من الواضح أنه لاحاجة ، بهذا المعنى إلى توصية للفعل وفقاً للطبيعة ، ما دامت هى مالا يملك أحد إلا أن يفعله ، سواء أصاب فى فعله أم أخطأ . فليس ثمة طريقة للسلوك لا تتفق مع الطبيعة بمعناها هذا ، وهذا يسرى بنفس القدر على كل طرق السلوك . فكل سلوك إنما هو ممارسة قوة طبيعية ما ، وتأثيراته أيا كان نوعها ، هى بدورها ظواهر طبيعية ، تنتجها قوى وخصائص بعض الأشياء الطبيعية ، وتتبع فيها بكل دقة واحداً أو أكثر من قوانين الطبيعة . . . . وإنه لمن الممتنع أن نطلب إلى الناس أن يسلكوا وفقا لقوانين الطبيعة ، فى الوقت الذى لا يملكون فيه من قوة إلا ما منحتهم إياه الطبيعة ، وفى الوقت الذى يستحيل فيه عليهم ماديا أن يفعلوا أقل شىء إلا من خلال واحد من قوانين الطبيعة . والأمر الذى يلزم أن يوضح لهم ، هو تحديد تلك القوانين الطبيعية التى ينبغى عليهم أن يطبقوها فى حالة محددة . . .

ومع ذلك ، فرغم أن من الأمور العقيمة أن تدعو الناس إلى أن يفعلوا مالا يملكون إلا أن يفعلوه ، ورغم أن من الممتنع أن تضع للسلوك القويم قاعدة تتفق تماما مع مايسرى على السلوك المنحرف ، فقد يكون من الممكن وضع قاعدة عاقلة للسلوك على أساس العلاقة التى ينبغى أن تجمع بين السلوك وبين قوانين الطبيعة بأوسع معنى هذه الكلمة . فصحيح أن المرء يطيع بالضرورة قوانين الطبيعة ، أو بعبارة أخرى صفات الأشياء ، ولكنه لا يسترشد بها بالضرورة . ورغم أن كل سلوك متفق مع قوانين الطبيعة ، فليس كل سلوك قائما على معرفة بهـــا ، وموجها على نحو عاقل إلى بلوغ أهدافه عن طريقها . ورغم أننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا من قوانين الطبيعة فى مجموعها ، فنى وسعنا التهرب من أى قانون بعينه من قوانين الطبيعة ، إذا ما استطعنا أن نبتعد بأنفسنا عن الظروف التى يسرى فيها هذا القانون . ورغم أننا لا نفعل شيئا إلا من خلال قوانين الطبيعة ، فنى

وسعنا استخدام قانون مقابل الآخر . وكما يقول بيكن فى كلمته المأثورة ، ففى وسعنا إطاعة الطبيعة على نحو نسيطر به عليها . فكل تغيير فى الظروف يغير ، إلى حد كثير أو قليل ، قوانين الطبيعة التى نسلك بمقتضاها ، وفى كل اختيار نقوم به للغايات أو الوسائل ، نُخضع أنفسنا إلى حد قليل أو كثير لمجموعة من قوانين الطبيعة دون غيرها . وعلى ذلك فلو غيّرنا الدعوة العقيمة إلى اتباع الطبيعة ، إلى قاعدة لدراسة الطبيعة ، وإلى معرفة خصائص الأشياء التى يتعين علينا التعامل معها والاهتمام بها ، بقدر ما يتسنى لهذه الخصائص أن تساعد على تحقيق هدف معين أو تعوقه ، فعندئذ نكون قد توصلنا إلى المبدأ الأول لكل فعل عاقل ، أو على الأصح إلى تعريف الفعل العاقل ذاته . ولا ريب عندى فى أن هناك فكرة باطلة عن هذا المبدأ الصحيح فى أذهان الكثيرين ممن يقولون بالمبدأ الفارغ المشابه له سطحيا ، فهم يدركون أن الفارق الأساسى بين السلوك الحكيم والأهوج ينحصر فى الاهتمام أو عدم الاهتمام بتلك القوانين الخاصة بالطبيعة والتى تتوقف عليها نتيجة هامة ما . وهم يعتقدون أن الشخص الذى يهتم بقانون للطبيعة ، كيما يصوغ سلوكه وفقا له ، يمكن أن يقال عنه إنه يطيعه ، على حين أن الشخص الذى يهمله عمليا ، ويسلك كما لو لم يكن لمثل هذا القانون وجود ، يمكن أن يقال عنه إنه يعصيه : وفاتهم أن ما يسمى عصيانا لقانون للطبيعة إنما هو إطاعة لقانون آخر ، وربما لنفس القانون .

ولكن مهما كان مقدار مايدين به مذهب «اتباع الطبيعة Naturam sequi» فى سلطته وتأثيره للخلط القائم بينه وبين الدعوة المعقولة إلى مراعاة الطبيعة Naturam observare ، فإن أنصار هذا المذهب والداعين إليه يعنون به قطعا شيئا يتجاوز هذه الدعوة كثيراً . فاكتساب معرفة بخصائص الأشياء ، والانتفاع من هذه المعرفة فى الاسترشاد بها ، هو قاعدة من قواعد الفطنة (prudence) ترمى الى تكييف الوسائل مع الغايات ، والى تحقيق رغباتنا ومقاصدنا أيا كانت . غير أن مبدأ إطاعة الطبيعة ،

أو الاتفاق مع الطبيعة ، لا يُعد من مبادىء الفطنة أو الحكمة فحسب ، وإنما يُعد أيضا مبدأ أخلاقيا ؛ بل إنه فى نظر من يتحدثون عن « الحق الطبيعى jus natural » يعد قانونا جديراً بالتطبيق فى المحاكم وبالتنفيذ عن طريق الجزاءات . فالفعل القويم ينبغى أن يعنى شيئا يزيد ويختلف عن مجرد الفعل العاقل ، ومع ذلك فمن المستحيل ربط أية قاعدة تتجاوز هذه الأخيرة . بكلمة الطبيعة فى معناها الواسع الأقرب إلى روح الفلسفة . وإذن فلنجرب معناها الآخر ، أى ذلك الذى تتميز فيه الطبيعة من الفن أو الصنعة ، وتدل . لا على المجرى الكامل للظواهر التى تقع تحت أنظارنا ، وإنما على مجراها التلقائى فحسب .

فلننظر إذن إن كان فى وسعنا أن نعزو أى معنى إلى القاعدة العملية المزعومة الخاصة باتباع الطبيعة ، فى هذا المعنى الثانى للكلمة ، الذى تدل فيه على ما يحدث دون تدخل بشرى . فهل المجرى التلقائى للأشياء إذا ما تركت وشأنها فى الطبيعة ، مفهومة بهذا المعنى ، هو القاعدة التى ينبغى اتباعها عند محاولة تسخير الأشياء لمنفعتنا ؟ من الواضح على التو أن القاعدة بهذا المعنى ليست فقط عقيمة وخالية من المعنى ، كما هى حالها فى المعنى الآخر ، بل إن امتناعها وتناقضها الذاتى واضحان . ففى حين أن سلوك الإنسان لا مفر له من الاتفاق مع الطبيعة بأحد معنيى اللفظ ، فإن الهدف والقصد من السلوك هو تغيير الطبيعة بالمعنى الثانى وتحسينها . وإذا كان المجرى الطبيعى للأشياء سليما ومرضياً تماما ، فإن مجرد السلوك يكون تدخلا لا جدوى منه ، يؤدى حتما إلى زيادة الأمور سوءاً طالما أنه لا يستطيع تحسينها . أو أنه لو أمكن تبرير الفعل على الإطلاق ، فسيكون ذلك فى حالة الإطاعة المباشرة للغرائز فحسب ، طالما أنه قد يكون من الممكن حسبان هذه جزءاً من النظام التلقائى للطبيعة ، وعندئذ يكون أى سلوك يصدر عن روية وغرض ، خرقا لهذا النظام الكامل . فإن لم

يكن الصناعي artificial أفضل من الطبيعي ، فإلى أية غاية تسير كل صنائع الحياة وفنونها ؟ عندئذ يكون الحفر ، والحرث ، والبناء ، وارتداء الملابس ، خرقاً مباشراً للدعوة إلى اتباع الطبيعة .

* * *

إن كل مديح يزجى إلى المدنية أو الفن أو العقل المبتكر إنما هو في الآن نفسه ذم للطبيعة ، واعتراف بالنقص الذي يتعين على الإنسان ، تحقيقاً لرسالته وبلوغا لكماله ، أن يسعى على الدوام إلى إصلاحه أو تقويمه .

ولقد أدى الشعور بأن كل مايفعله الإنسان لتحسين حاله هو في الآن نفسه كبت وإحباط للنظام التلقائي للطبيعة — أدى هذا الشعور في كل الأزمان إلى إلقاء ظل من الشك الديني في مبدأ الأمر على المحاولات الجديدة المبتكرة لتحسين هذه الحال ، إذ نُظر إلى هذه المحاولات على أن فيها تحديا ، وربما إهانة ، للكائنات ذات القدرة (أو إلى الموجود القادر على كل شيء ، عندما حل التوحيد محل تعدد الألوهية) التي يفترض أنها تسيطر على مختلف ظواهر الكون ، والتي كان ينظر إلى مجرى الطبيعة على أنه تعبير عن إرادتها . وهكذا كان من السهل أن تبدو أية محاولة لتسخير الظواهر الطبيعية من أجل راحة البشر ، تدخلا في تحكم هذه الكائنات العليا ؛ ورغم أنه كان من المستحيل الاحتفاظ بالحياة — ناهيك بإعلائها — دون تدخل دائم من هذا النوع ، فقد كان كل تدخل جديد يقترن حتما بالرعب والرعدة ، حتى تثبت التجربة أن من الممكن ممارسته دون جلب نقمة الآلهة . . . . ومع ذلك فمازالت هناك فكرة غامضة مؤداها أنه رغم أن السيطرة على هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك أمر مستحب ، فإن النظام العام للطبيعة إنما هو أنموذج لنا نحتذيه : وأننا مع ممارستنا لقدر ، قل أو كثر ، من الحرية في التفاصيل ، ينبغي علينا أن نسترشد في سلوكنا عامة بروح السلوك الطبيعي واتجاهه العام ، وأن هذه

أمور من صنع الله ، ومن ثم فهى كاملة ، وأن الإنسان لايستطيع منافسة كمالها المعجز ، وأن أكثر مايستطيع به أن يظهر قدرته وتقواه هو أن يحاول الإتيان بمثيل لها ، مهما كان نقص المحاولة ؛ وأنه إذا لم تكن إرادة الخالق تتبدى فى نظام الطبيعة التلقائى كله ، فإنها تتبدى على الأقل ، بمعنى خاص ، فى أجزاء خاصة منه ، تختار وفقا لهوى المتحدث ، وتكون بالنسبة إليه أشبه بإشارات الطريق تدل على الاتجاه الذى قصد من الأشياء عامة ، وبالتالى من أفعالنا الإرادية ، أن تسير فيه . هذا النوع من الآراء ، وإن يكن المجرى المضاد للحياة يكبته فى الظروف المعتادة ، يظل على استعداد للانطلاق كلما صمت العرف ، ولم تجد الهواجس الكامنة فى الذهن شيئاً يعارضها سوى العقل ، وهكذا نجد أهل البلاغة يستشهدون على الدوام بمثل هذه الآراء ، فتكون النتيجة هى أنه إذا لم يقتنع الخصوم ، فسوف تطمئن على الأقل نفوس أولئك الذين يعتنقون من الآراء ما يرغب أهل البلاغة فى نشره . . .

فإذا كانت هذه الفكرة القائلة بمحاكاة أساليب العناية الإلهية كما تتبدى فى الطبيعة ، لا تجد إلا فى أحوال نادرة تعبيراً صريحاً مباشراً عنها بوصفها قاعدة للسلوك تنطبق بشكل عام ، فإنها أيضاً لاتجد من يناقضها إلا فى أحوال نادرة . وهكذا تجد من يصادفونها فى طريقهم يفضلون الالتفاف حول العقبة بدلا من مهاجمتها ، إذ أنهم هم أنفسهم ليسوا فى كثير من الأحيان متحررين من هذا الرأى ، وهم على أية حال يخشون أن يجلبوا على أنفسهم تهمة الزندقة إذا ما قالوا شيئاً قد يُعد مزرياً بآثار قدرة الخالق . وهكذا تجدهم فى معظم الأحيان يحاولون أن يبينوا أن لديهم من الحق فى الحجة الدينية مثل ما لخصومهم ، وأنه إذا كان المسلك الذى يوصون به يبدو متعارضاً مع بعض أساليب العناية الإلهية ، فإنه فى جزء آخر منه يتفق معها على نحو أفضل مما تتفق عليه معها مزاعم خصومهم ، وفى مثل هذه

الطريقة فى معالجة المغالطات الأولية الكبرى ، يؤدى تقدم الفهم إلى محو أخطاء معينة ، على حين تظل أسباب الخطأ على ما هى عليه ، ولا ينالها من أى نزاع إلا أقل سوء : ومع ذلك فإن السلسلة الطويلة من هذه الانتصارات الجزئية تؤدى إلى تراكم للسوابق التى يمكن الاستعانة بها ضد هذه الأفكار السابقة الراسخة ، والتى تعطينا أملا متزايداً فى أن يجىء اليوم الذى يُضطر فيه الرأى الباطل ، بعد أن كثرت مرات تراجعه ، إلى التسليم دون قيـــد ولا شرط . إذ أنه مهما بدت تلك القضـية جارحة لشعور المتدينين ، فمن واجبهم أن يقبـلوا دون مواربة مواجهـة الحقيقة الصريحة القائلة إن نظام الطبيعة ، بقدر ما تظل بمنأى عن تدخل للإنسان ، له صفات يستحيل معها أن يكون كائن عادل رحيم قد صنعها بقصد أن يجعل مخلوقاته العاقلة تتخذ منها مثلا يحتذى . فإذا كانت الطبيعة كلهـا من صنع مثل هذا الكائن ، ولم تشترك فى صنعها كائنات لهـا صفات مختلفة كل الاختلافات ، فلا يمكن إلا أن تكون عملا تُرك ناقصا عن عمد ، يتعين على الإنسان ، فى مجاله المحدود ، أن يمارس العدل والرحمة فى تقويمه . والواقع أن أفضـل الناس كانوا يرون دائماً أن جوهر الدين هو فى أن يجعل أسمى واجب للإنسان على الأرض إصلاح ذاته ، ولـكنهم جميعاً ، باستثناء المترهبنين السلبيين ، قد أضافوا إلى ذلك ، فى قرارة أنفسهم (وإن لم يكونوا فى معظم الأحيان على استعداد للجهر بذلك بنفس القـدر من الوضوح) واجبا دينياً آخر هو إصلاح العالم ، لا فى جزئه البشرى فحسب ، بل فى جزئه المادى أيضاً : أى إصلاح الطبيعة المادية .

* * *

هذا العرض الموجز يكفى كل الكفاية لإثبات أن للإنسان نفس الواجب بالنسبة إلى طبيعته الخاصة وبالنسبة إلى طبيعة كل الأشياء الأخرى ، ألا وهو أن يصلحها ، لا أن يتبعها . ومع ذلك فإن بعض النـاس ، الذين

لا يحاولون أن ينكروا وجوب إخضاع الغريزة للعقل ، يذعنون للطبيعة إلى حد أنهم يقولون إن من الواجب أن يترك لكل ميل طبيعى مجال عمل ما ، ومنفذ لاشباعه فهم يقولون إن كل الرغبات الطبيعية لا بد قد غُرزت فى النفس لغرض ما ، ويمضون فى هذه الحجة إلى حد أنهم كثيراً ما يقولون إن كل رغبة ، يُفترض أن الشعور بها أمر طبيعى ، لابد أن يكون لها فى نظام الكون مجال مقابل لإشباعها ، وذلك بقدر ما يعتقد الكثيرون (مثلا) أن الرغبة فى إطالة الحياة إلى أجل غير محدد هى ذاتها دليل كاف على حقيقة الحياة الأخرى .

وفى رأيى أن كل هذه المحاولات الرامية إلى كشف مقاصد العناية الإلهية بالتفصيل من أجل إعانة هذه العناية على تحقيق هذه المقاصد بعد الاهتداء إليها ، هى محاولات ممتنعة من أساسها . فأولئك الذين يستنتجون من دلائل معينة أن العناية الإلهية تقصد هذا الأمر أو ذاك ، إما أن يعتقدوا أن فى استطاعة الخالق فعل ما يريد ، أو أن هذا ليس فى استطاعته . فإذا أخذنا بالفرض الأول ، وقلنا إن العناية الإلهية قادرة على كل شىء . لكانت العناية الإلهية تقصد كل ما هو حادث ، وكون الشىء حادثاً يثبت أن العناية الإلهية قد قصدته . فإن كان الأمر كذلك ، فإن كل ما يستطيع الإنسان عمله مقدر من العناية الإلهية من قبل ، وما هو إلا تحقيق لمقاصدها . أما إذا لم تكن العناية الإلهية تقصد كل ما يحدث ، وإنما تقصد الخير فقط ، وهو الرأى الأقرب إلى نفوس المتدينين، فإن فى وسع الإنسان عندئذ أن يساعد مقاصد العناية الإلهية بقدرته وأفعاله الإرادية ، ولكنه لا يستطيع أن يعرف هذه المقاصد إلا بالبحث فيما يؤدى إلى تحقيق الخير العميم ، لا فيما يميل الإنسان إليه بطبيعته ، إذ أنه لما كان من المحتم أن تتصف القدرة الإلهية ، فى هذا المعنى ، بالقصور ، نتيجة لما يعترضها من عقبات غامضة وإن تكن كأداء ، فمن ذا الذى يعرف أنه كان من الممكن خلق الإنسان دون

رغبات لن تُشبع أبداً ، بل ولا ينبغى أن تشبع على الإطلاق؟ . إن الميول التى وهبت للإنسان ، وكذلك أية قوى أخرى مما يشاهده فى الطبيعة ، قد لا تكون تعبيراً عن الإرادة الإلهية ، وإنما قد تكون هى الأغلال التى تعوق الفعل الحر لهذه الإرادة . فإذا ما استرشدنا بها فى توجيه سلوكنا . فقد نقع فى فخ نصبه لنا العـــدو . والواقع أن الافتراض القائل إن كل ما يتسنى للخير اللامتناهى ، أن يرغبه ، يحدث بالفعل فى هذا الكون ، أو أن علينا على الأقل ألا نقول أو نفترض أبداً أنه لا يحدث ، مثل هذا الافتراض لا يليق إلا بمن يؤدى بهم الخوف الذليل إلى التوسل بالأكاذيب إلى كائن يدعون أنه لا يُخدع ، وأن نقمته تحل على كل زور وبهتان .

أما الافتراض الخاص القائل إن الميول الطبيعية ، وكل النزعات التى تبلغ من الشمول والتلقائية حداً يتيح إدراجها فى باب الغرائز ، لا بد أن توجد لغايات طيبة ، وأن كل ما ينبغى أن نفعله إزاءها هو أن ننظمها ، لا أن نقمعها — أما هذا الافتراض فإنه يصدق بالطبع على معظمها ، إذ أنه ما كان يتسنى للنوع البشرى أن يستمر فى الوجود ما لم تكن معظم ميوله متجهة إلى أمور لازمة أو مفيدة لبقائه . ولكن ينبغى — ما لم تحدد الغرائز بعدد قليل جداً — أن نعترف بأن لدينا أيضاً غرائز فاسدة يجب أن تستهدف التربية ، لا تنظيمها ، وإنما استئصالها ، أو على الأصح إخمادها بعدم الاستعمال (وهو أمر يمكن تحقيقه حتى بالنسبة إلى الغرائز) . . . .

ولكن حتى لو صح أن لكل ميل أوَّلى فى الطبيعة البشرية جانبه الصالح ، وأن من الممكن بالتدريب الصناعى الكافى أن نجعل نفعه يفوق ضرره ، فما أقل ما نستخلصه من هذا ، إذا كان من المعترف به على أية حال أنه لولا هذا التدريب لأدت كل هذه الميول ، حتى الضرورية منها لبقائنا ، إلى ملء العالم بؤساً ، وإحالة حياة الإنسان إلى نسخة مكبرة لتلك الصورة القبيحة من العنف والإرهاب الذى يتمثل فى بقية عالم الحيوان ، إلا ما استأنسه وهذبه منه

الإنسان . ولو شاء أولئك الذين تخيلوا في أنفسهم القدرة على استشفاف مقاصد الخالق في خلقه أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم ، لرأوا في ذلك دليلا يثبت صحة النتيجة التي يتهربون منها — فلو كان ثمة أي مظهر لمقصد خاص في الخلق ، لكان من أوضح الأمور المقصودة أن يقضي جزء كبير من الحيوانات حياته في تعذيب والتهام غيره من الحيوانات . وإذا لم نكن مضطرين إلى الاعتقاد بأن خلق الحيوان من عمل الشيطان ، فذلك لأنه لا يتعين علينا افتراض أن هذا الخلق من عمل كائن لا متناهي القدرة . أما لو قلنا إن قاعدة السلوك المطبقة في هذه الحالة هي محاكاة الإرادة الإلهية كما تتمثل في الطبيعة . فإن أشنع فظائع الأشرار من الناس تجد لها عندئذ كل مبرر في المقصد المزعوم للعناية الإلهية ، القاضي بأن يلتهم القوى الضعيف في كل أرجاء الطبيعة الحية .

* * *

إن الاتفاق مع الطبيعة لا يرتبط قط بالخير والشر . ومن المحال أن يتسنى إدخال الفكرة على نحو ملائم في الأبحاث الأخلاقية ، إلا في مسألة درجات الإثم degrees of culpability ، وذلك على نحو جزئي عارض . . . فكون الشيء غير طبيعي ، بأي معنى يمكن أن تفهم به هذه الكلمة ، ليس على الإطلاق سبباً يجعله مذموماً ، إذ أن أشد الأفعال إجراما ليست ، بالنسبة إلى كائن كالإنسان ، أبعد عن الطبيعة من معظم الفضائل .

* * *

ومن المفيد هنا أن نوجز في كلمات قليلة أهم نتائج هذا البحث :

فلكلمة الطبيعة معنيان رئيسيان . فهي إما أن تدل على نظام الأشياء كاملا ، ومعه مجموع خصائصها ، أو على الأشياء كما تكون إذا لم يتدخل فيها الإنسان .

والمذهب القائل بوجوب اتباع الإنسان للطبيعة عقيم بالنسبة إلى المعنى

الأول ، إذ ليس للإنسان قدرة أن يفعل أى شىء سوى اتباع الطبيعة ، وكل أفعاله تتم من خلال واحد أو أكثر من القوانين المادية أو الذهنية للطبيعة، وتطيع هذه القوانين .

أما بالمعنى الثانى ، فإن المذهب القائل بوجوب اتباع الإنسان للطبيعة ، أو اتخاذه من المجرى التلقائى للأشياء أنموذجاً لأفعاله الإرادية ، لا يقل عن ذلك افتقاراً إلى المعقولية والأخلاقية .

فهو يفتقر إلى المعقولية لأن كل فعل إنسانى ، أيا كان ، قوامه تغيير المجرى التلقائى للطبيعة ، وكل فعل مفيد قوامه إصلاح هذا المجرى .

وهو يفتقر إلى الأخلاقيـة ، إذ أنه لما كان مجرى الظواهر الطبيعية زاخراً بكل ما يبعث على التقزز والنفور إذا ما ارتكبه الإنسان ، فإن من يحاول محاكاة المجرى الطبيعى للأشياء فى أفعاله يغدو فى نظر الجميع وبإقرارهم أشر الناس جميعاً .

إن من المحال أن يكون الهدف الوحيد ، أو حتى الهدف الرئيسى ، لنظام الطبيعة ، منظوراً إليه فى سياقه الكامل ، هو صالح الكائنات البشرية أو الكائنات الحاسة الأخرى . وكل ما يجلبه لهم من خير إنما هو ثمرة جهودهم الخاصة . وكل ما يبدو فى الطبيعة دليلا على مقصد خير ، يثبت أن القدرة التى يتسلح بها هذا الخير محدودة ، وواجب الإنسان هو أن يتعاون مع القوى الخيرة ، لا بمحاكاة مجرى الطبيعة ، بل بالسعى الدائم إلى تقويمه ، وإلى التقريب المتزايد بين ذلك الجزء الذى نستطيع السيطرة عليه منها ، وبين المثل الأعلى للعدل والخير .

الفصل الثامن

فى التطور

هربرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣)

ظلت النظرة التطورية إلى دراسة الظواهر العضوية ، حتى عهد قريب نسبياً ، تسيطر لا على علوم الحياة فحسب ، بل على علوم الإنسان أيضاً . وقد كان لوجهة النظر هذه تأثير عميق كذلك فى مجرى التفكير الفلسفى فى القرن التاسع عشر . ولذا تعين علينا أن نقول فى هذه الصفحات شيئاً عن نظريات تشارلس دارون . ذلك لأن موقع هذه النظريات من الفلسفات العلمية فى القرن التاسع عشر ، يشبه إلى حد معين موقع النظريات الفلكية والفيزيائية لكبرنك وكبلر وجاليليو ونيوتن من التأملات الفلسفية فى العصر السابق .

ولم يكن دارون هو أول من قال بمفهوم التطور ، ولكنه كان أول من جعل لنظرية التطور العلمى أساساً علميا . وكان مؤلفاه العظيمان : « أصل الأنواع » و « السلالة المؤدية إلى الإنسان The Descent of Man » هما اللذان رفعا فى نهاية الأمر راية المنهج التطورى . ولم يكن دارون ذاته فيلسوفاً ، وإنما اكتفى بأن ترك غيره يستخلص النتائج الفلسفية لفروضه العلمية . ولقد كانت الأفكار الرئيسية فى نظريته معروفة منذ وقت بعيد . ومن أمثلة هذه الأفكار ، الصراع من أجل الحياة ، وقابلية الأنواع للتغير ، والانتقاء الطبيعى ، وتوارث الصفات المساعدة على الاستمرار البيولوجى ،

وتسلسل الإنسان من نوع أدنى منه من الحيوانات الراقية . وكان دور داروين هو جمع كل هذه الأفكار فى نظرية موحدة كانت تهدف إلى تفسير تطور كل الكائنات الحية من خلال علل طبيعية .

ولم يكن داروين يقصد من « الصراع من أجل الحياة » نظرية غائية تنسب إلى كل الكائنات العضوية غرضاً أو إرادة للحياة . وإنما كان ذلك فى نظره تعبيراً مجازياً لا يقصد منه إلا الإشارة إلى الحقائق الملاحظة التى تدل على أن كل حياة تعتمد دواماً على البيئة الطبيعية ، وعلى أن الأشياء الحية تتجه فى مثل هذه البيئة إلى التنافس من أجل البقاء . وفضلا عن ذلك فالصراع من أجل الحياة إنما هو وجه واحد فقط من أوجه ظاهرة عضوية عامة ، هى التكيف العضوى مع بيئة تتضمن ظروفاً مادية متغيرة . وكذلك تكيفاً متنافساً للأنواع . أما « الانتقاء الطبيعى » فلم يقصد منه داروين إلا الطريقة التى تشجع بها البيئة فى مجموعها صفات معينة وتُحبط صفات أخرى ، بحيث تحفظ التغيرات النوعية المؤدية إلى البقاء ، بينما تختفى تلك التى تعرض البقاء للخطر .

أما الشعار المشهور : « البقاء للأصلح » فلم يقل به داروين ، وإنما قال به هربرت سبنسر . فلقد كان داروين ذاته حريصاً على تجنب أية نتائج أخلاقية مزعومة لنظرياته ، ولم يكن مما سعى داروين ذاته إلى إثباته ذلك الرأى الشائع المنسوب إلى من يسمون « بالداروينيين الاجتماعيين » والقائل إن الأقدر على البقاء هم الذين يستحقون البقاء . كذلك كان داروين حريصاً كل الحرص على التزام حدود فرضه . فهو لم يدّع لنفسه القدرة على تفسير أصل الحياة ذاتها ، ولم يقل إنه يعرف بدقة أسباب تلك التنوعات التى تكون هى العامل الأصلى فى تحديد مختلف الأنواع العضوية . ولقد رفض تلك النتيجة التى حاول البعض استخلاصها من نظريته ، ألا وهى أن الأنواع « العليا » أفضل تكيفاً مع بيئتها من الأنواع « الدنيا » . وكانت مهمة معاصره

هربرت سبنسر هي أن يستخلص النتائج الفلسفية الرئيسية للنظرية التطورية. فعلى يديه تحولت تلك النظرية إلى مركب ضخم للمعرفة البشرية، له فلسفته الخاصة في الكونيات والأخلاق والسياسة.

ولا يكفي لتحديد موقع فلسفة سبنسر أن نبحث في صلاته بداروين، بل ينبغي أيضاً أن نضع هذه الفلسفة مقابل الفلسفات السابقة عليها، ولا سيما فلسفة هيجل وكونت. فقد وضع كل من هيجل وكونت نظريات عن مسار التاريخ، غير أن اهتمامهما كان منصباً في المحل الأول على مسار الأفكار والنظم البشرية. ولم يبد أي منهما اهتماماً جدياً بالمسائل الكونية، كما لم يبذل أي منهما محاولة جدية لوضع قوانين شاملة لمسار التاريخ، لا تنطبق على تقدم الأفكار والنظم البشرية فحسب، وإنما تنطبق أيضاً على الحياة في مجموعها، بل على الكون المادي بأسره. والواقع أن معظم فلاسفة القرن التاسع عشر قبل سبنسر، لم يكونوا يكترثون بالمسائل الكونية التي طالما اهتم بها الفلاسفة في القـــرن السابع عشر. وكانت النظرية التطورية هي التي حفزت مرة أخرى خيال الفلاسفة إلى الانطلاق بحرية خلال الكون في مجموعه، وإلى وضع نظرة شاملة إلى العالم من خلال مفهوم المسار التطوري.

ويشير التقابل بين سبنسر وكونت بكل وضوح إلى طريقتين مختلفتين أثر بهما العلم الحديث في الفلسفة. ففي نظر كونت، وكذلك معظم الوضعيين، كان أهم ما في العلم من الوجهة الفلسفية هو المنهج، وكما رأينا من قبل، فقد كانت الوحدة الوحيدة للعلم، التي دافع عنها كونت، هي وحدة المنهج.

أما سبنسر، الذي وصف نفسه بأنه فيلسوف علمي أيضاً، فقد كان موقفه من العلم مختلفاً. فهو يرى، مثل كونت، أن المنهج العلمي هو، بمعنى واسع، المنهج الوحيـــد للمعرفة البشرية. وبين فلسفته وبين الوضعية

والتجريبية أوجه شبه كثيرة . غير أن ما أعجبه فى العلم لم يكن منهجه فحسب ، وإنما صورة العالم ومركز الإنسان فيه كما توحى بهما الفروض الأساسية فى العلوم الفيزيائية وفى العلوم البيولوجية على وجه أخص . وربما كانت « فلسفته التركيبية » منظوراً إليها فى مجموعها ، أعظم جهد بذله واحد من فلاسفة القرن التاسع عشر لتنظيم وتشكيل المعرفة العلمية الموجودة فى عصره فى مركب فكرى ضخم يسعى إلى تقديم وصف شامل للعالم الطبيعى بأسره .

وإذن ففلسفة سبنسر تتصف أساسا بالنزعة الطبيعية والمادية ، لا بالنزعة الوضعية . وهى تنتمى فى هذا الصدد إلى التراث المادى الضخم للفيلسوفين لوكريتيوس [١] وهبز [٢] ، أكثر مما تنتمى إلى التراث المعرفى البحت للتجريبيين والوضعيين كما يمثلهم كونت ومل . والفارق الأساسى بين سبنسر وسابقيه فى التراث المادى هو أن الأخيرين ، فى مجموعهم ، قد اتخذوا لتعميماتهم أنموذجا من الشىء المادى (الفيزيائى) ، بينما استخدم سبنسر علم الحياة التطورى مفتاحا لتعميماته الميتافيزيقية .

ومما له دلالته أن سبنسر يستهل كتابه « مذهب فى الفلسفة التركيبية System of Synthetic Philosophy » ببحث نقدى لحدود المعرفة

---

(١) تيتوس لوكريتيوس كاروس (٩٩ — ٥٥ ق.م) فيلسوف وشاعر رومانى . اشتهر بكتابه الشعرى المشهور : « فى طبيعة الاشياء De rerum natura » الذى عرض فيه مذهبا ماديا متأثرا بآراء الفيلسوفين ديمقريطس وابيقور ، واحتلت فيه النظرية الذرية مكانة رئيسية . (المترجم)

(٢) توماس هبز (١٥٨٨ — ١٦٧٠) فيلسوف انجليزى كان له نشاط سياسى وعملى هام ؛ ونادى بمذهب مادى اغضب رجال الكنيسة ، فى مجموعة من المؤلفات من اهمها كتاب « التنين Leviathan » وقد اقترنت لديه المادية الآلية بمذهب تعاقدى فى السياسة قائم على الاعتقاد بتأصل الشر فى طبيعة الانسان . (المترجم)

البشرية والعلاقات بين العلم والدين . ويتسم هذا البحث بطابع توفيق واضح. كذلك يتجلى فيه الطابع التلفيقي الذي يجعل من العسير إلى حد ما تحديد موقع فلسفة سبنسر من التيارات الرئيسية للفكر في القرن التاسع عشر . فهو ، مثل كانت ، يرى أن كل معرفة وضعية تقتصر على الظواهر كما تبدو في المكان والزمان . ولكنه ، مثل كانت أيضاً ، لا يقصر « العالم الحقيقي reality » على ما يبدو أو ما يمكن أن يبدو لحواسنا . فهو يتحدث أيضاً عن حقيقة خارجية مستقلة يسميها « بما لا يُعرف The Unknowable ». وفي رأيه أن من الممكن التوصل آخر الأمر إلى التوفيق بين الفلسفة والدين عندما يعترف العلماء وفلاسفة العلم بأن مناهج العلم الوضعي لا تنفذ إلى الأغوار العميقة للوجود ، وعندما يكف دعاة الدين عن محاولة تفسير وجود الأشياء عن طريق « كائن » لا نستطيع أن نعرف طبيعته . ويعتقد سبنسر أن رأيه هذا يظهر ضمناً في التطور التاريخي للدين من عبادة الأصنام fetishism إلى القول بتعدد الآلهة polytheism ، ثم إلى الأديان الموحِّدة الأرقى ، التي ترى أن أية محاولة من الإنسان لمعرفة الله أو وصفه بصفات بشرية كالإرادة والعقل والشخصية هي أشنع تجديف . ويرى سبنسر أن الماهية الباطنة للدين لا شأن لها بالأوصاف الخاصة بطبيعة الله أو علاقته بالعالم أو بتاريخ البشر ، وإنما هي تنحصر في الاعتراف بالسر الكامن في الوجود ، وفي شعور الإنسان بالخشوع أمام ذلك السر ..

ومن الممكن أن يقال إن سبنسر حين ذكر أن الدين يختص « باللامعروف » الغامض ، لم يكن يقول ، أو على الأقل لم يكن يقول بالضرورة ، إن الدين يختص « بكيان » حَدث أننا لا نستطيع أن نعرفه ، وإنما قال إنه لا يصح أن يختص « بالمعروفات » على الإطلاق . وأن اهتمامه « بما هو موجود » مركَّز في اتجاه مختلف تماماً . وفي هذا المعنى لا يكون الدين على الإطلاق علماً بدائياً فاشلا يعجز بطبيعته عن تحقيق هدفه ؛ وإنما يكون شيئاً يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، تعثر خلال التاريخ ، لسوء

حظه ، فى مشاكل تفسيرية لا شأن له بها ، وينبغى من الآن فصاعداً أن يتخلى عنها إذا شاء أن يؤدى مهمته التى يختص بها .

ولم يكن دارون هو المفكر الذى استوحاه سبنسر فى ميتافيزيقاه التطورية ، وإنما استوحى الفيلسوف المثالى الألمانى « شلنج Schelling » فقد رأى هذا الأخير أن عالم الحياة العضوية يكشف عن مسار نحو المزيد من التنوع والتنظيم والتفرد . وبدا أن أفكار شلنج النظرية قد وجدت ما يؤيدها فى أبحاث عالم الأجنة « فون باير K. E. von Baer » ، الذى تقدم بالفرض القائل إن التغيرات التركيبية الحادثة فى نمو كل الأجنة تكشف عن تطور تدريجى من أشكال لا محددة متجانسة إلى أشكال أكثر تحدداً وأقل تجانساً . وقد بدا من الواضح فى نظر سبنسر أن هذا التطور ينبغى ألا يقتصر على صور الحياة وحدها ، وإنما يمكن أن يُعزى أيضاً إلى العمليات غير العضوية بدورها ، وحاول دعم رأيه ذى الطابع الأعم بأمثلة متعددة مستمدة من العلوم الطبيعية .

غير أن سبنسر كان يعتقد أن لعملية المسار التطورى الشامل هذه وجها آخر بالإضافة إلى ذلك . فهناك اتجاه آخر يعوض تأثير عملية التنوع أو التفاضل ، هو اتجاه إلى التكامل ، وإلى إعادة تشكيل العمليات المتفاضلة بالتدريج فى مجموعات كلية جديدة ذات طابع أشمل . فهو يرى أن التعقد والتفرد المتزايد للأنواع العضوية ، الذى يبلغ مداه فى الإنسان ، يعوضه اتجاه آخر فى الحياة البشرية نحو التكامل المتزايد للسلوك عن طريق العقل . كما أن التنوع أو التفاضل التطورى الذى يتمثل على المستوى الاجتماعى فى التقسيم المتزايد للعمل البشرى ، يعوضه ، كلما تقدمت المجتمعات ، ذلك التكامل التدريجى للأفراد فى تجمعات بشرية أشمل وأوثق فى ترابطها العضوى.

فإذا كان هذا كله يدخل فى باب الميتافيزيقا ، فإنه على أية حال من قبيل الميتافيزيقا ذات الاتجاه التجريبى ، التى تبنى بطبيعتها على أدلة مستمدة

من العلوم التجريبية . وهى تبدو ، من وجهة نظر معينة ، أشبه بقصة نجاح كبرى فى ميدان الكونيات ، وتوجد مبررات للنظرة الذائعة إلى سبنسر على أنه مجرد رسول يدعو إلى ذلك الوهم الهائل الذى عرف به القرن التاسع عشر ، ألا وهو « التقدم » . وما أسهل أن نتصور ناقداً معاديا يطلق على تفسيره لفلسفة سبنسر عنوان « من الفوضى الشاملة إلى الكون المنظم » ، أو إنجيل التقدم الشامل » . غير أن فى مثل هذا التفسير إجحافا . فسبنسر كان يماثل معظم زملائه من مفكرى العصر الفيكتورى فى أنه لم يغفل ما للمسار التطورى للتاريخ من أوجه منفـّرة . ولقد أدرك جيداً أن التغير عملية تحلل مثلما هو عملية تطور ، وعملية تفكك مثلما هو عملية تكامل . وفى هذا لم يكن سبنسر وحيداً : فيبدو أن جميع فلاسفة الارتقاء والتطور والتقدم ، الذين ينظرون إلى الحياة والنظم البشرية من خلال صورة التاريخ لا الأزل ، يأتى عليهم وقت ينادون بنفس نغمة العرضية والتحولية والصراع الكامل فى كل ما هو إنسانى . فمن وراء التباهى والتفاؤل الظاهريين . والوثوق الساذج ، الذى نضفيه عادة على العقلية الفكتورية ، يوجد دائما شىء قريب جداً من الخوف ، وهذا أمر لا ينبغى أن يعجب له أحد ، إذ أن الصورة الرائعة للمسار التطورى هى أيضا صورة للصراع العنيف من أجل البقاء .

ولقد تأثر سبنسر وداروين معا بمالتوس(١) ، الذى تحوى نظريته عن السكان ، إذا ما قرئت على نحو معين ، نبوءة مخيفة عن مستقبل الجنس البشرى.

---

(١) توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ — ١٨٣٤) : اقتصادى ومفكر اجتماعى انجليزى ، ورائد البحث الحديث فى علم السكان . ألف كتابه المشهور Essay on the Principle of Population بحث فى نظرية السكان فى عام ١٧٩٨ وأكد فيه ان الفقر والبؤس امران لايمكن تجنبهما ؛ لأن السكان يزيدون حسب متوالية هندسية ، بينما تزيد موارد العيش حسب متوالية حسابية . ومن هنا فقد كان هو المصدر الذى يستند اليه دعاة تحديد النسل ؛ بينما هوجم بشدة من الأوساط التى تؤمن بأن الطاقة البشرية ذاتها هى أفضل مصدر للثروة والانتاج اذا ما أحسن تنظيمها .

(المترجم)

فى رأى سبنسر أن ضغط السكان ، الذى يسبق على الدوام زيادة موارد العيش ، هو « السبب القريب للتقدم » ، اذ يرغم الناس على تعمير أراض جـــديدة ، وعلى التخلى عن عادات القنص الوحشية ، وتعلم حرف تربية الحيوانات والزراعة ، وتحسين أساليب الإنتاج ، واتخاذ المواقف « الأخلاقية » التى تحفظ الأمن والنظام الجماعى . ومع ذلك فإن السؤال الملح هو « ما إذا كان التقدم التدريجى قادراً ، بصفة دائمة ، على تعويض أثر الاشتداد التدريجى لصراع الفرد فى سبيل البقاء ، وهو الصراع المتولد عن الزيادة المستمرة فى السكان . وعلى أية حال فإن نظرية سبنسر القائلة بمسار شبه دائرى ، لا توحى بإجابة تفاؤلية صريحة .

وفى وسع فلسفة سبنسر أن تدّعى على الأقل بأن عيوبها مقترنة بمزايا معينة . فإذا بدت تلك الفلسفة « متصنعة » . بالمعنى المجازى ، فإنها تكشف أيضا عن الاهتمام الجدى الأكبر للفيلسوف بالتنظيم المنهجى . والواقع أن من أروع سمات فلسفة سبنسر محاولته المنهجية لتطبيق نظريته العامة فى المسار التطورى ، وإثبات خصبها بطريق غير مباشر ، فى ميدانى النظرية الاجتماعية والأخلاق . فهنا أيضا نجد سبنسر يقوم بدوره المميز ، دور الوسيط بين وجهتى نظر متعارضتين . ولذلك فإنه يقف فى هذه المجالات موقفا وسطا إلى حد ما ، بين النزعة النفسية والفردية المتحررة عند مل ، والنزعة الجماعية والاجتماعية عند كونت وهيجل .

ويقترح سبنسر قانونا ذا مراحل ثلاث للتطور الاجتماعى ، مثله فى ذلك مثل كونت ، وإن كان قد أدخل تعديلات طريفة خاصة به . ففى المرحلة الأولى لا توجد أنماط أو طبقات اجتماعية محدودة المعالم ؛ وإنما تكون المجتمعات مازالت صغيرة ، ويكون نمط التنظيم الاجتماعى متجانساً وغير متنوع نسبياً ، بحيث يؤدى كل فرد أو كل أسرة كل شىء لنفسه أو لنفسها . والمرحلة الثانية ذات طابع « عسكرى » ، تكون الحكومة فيها فائقة التركيز

ومَلَكية فى العادة، ويكون العرف صارما والفروق الطبقية واضحة والعقيدة متسلطة . وأخيراً تأتى مرحلة تتميز بها المجتمعات الصناعية الحديثة ، يتزايد فيها تقسيم العمل ، ويزداد الاهتمام بالتجارة والإنتاج ، ويتضاءل دور الحكومات المركزية، وتضعف بالتدريج النظم الاجتماعية التقليدية المتسلطة. وقد رأى سبنسر أن حضارة إنجلترا فى القرن التاسع عشر تقترب تدريجياً من هذا النظام ، بما فيه من تقدم علمى وتكنولوجى سريع، ومن تجارة حرة عالمية، ونظم سياسية واجتماعية متزايدة التحرر ، تُحدد فيها العلاقات البشرية بالاتفاق أو التعاقد ، لا بالمركز الموروث أو الوظيفة .

وعلى حين أن مل قد ازداد ميلا إلى الاشتراكية فى السنوات الأخيرة من عمـــله ، فإن سبنسر لم ينظر إلى الاشتراكية على أنها هى التطور التالى للمجتمع ، الذى سيخلف ديمقراطية النظام الحر والاقتصادى الفردى ، وإنما رأى فيها ناتجا فرعيا للنمط العسكرى الإقطاعى للمجتمع . ولم يدهشه على الإطلاق أن يرى فى ألمانيا زعيما ذا نزعة استبدادية شخصية مثل بسمارك يحبذ نوعا من اشتراكية الدولة . فالاشتراكية فى رأيه تخلق مجتمعا كمجتمع النمل والنحل ، يتم فيه آخر الأمر حشد جهود الأفراد وتعبئتها على نحو تام الاطراد . وقد تنبأ ، ببصيرة نفاذة ، بأن البيروقراطية فى المجتمع المصطبغ بالصبغة الاشتراكية ستؤدى إلى نوع جديد من الأرستقراطية ، أقوى من أى نوع ظهر من قبل ، تضطر فيه الجماهير إلى العمل فى سبيلها على الدوام ودون جزاء حقيقى[1] .

---

(١) رغم ان اتجاهات المؤلف السياسية معتدلة فى معظم اجزاء هـذا الكتاب ، فانه يقحم هنا نقدا للمذاهب الاشتراكية — على اطلاقها — لامبرر له سوى رغبته فى ابداء فروض الطاعة والولاء لمقتضيات الحرب الباردة . بل انه ليصرح فى الصفحات التاليه بأنه يتوقـع ازدياد اسـتخدام أفكار سبنسر فى الحرب الباردة — وهذه كلها أغراض كان ينبغى عليـه الترفع عنها ، أو على الأقل اعفاء سبنسر منها ، ان كان يؤمن بأنه يحترم أفكاره بحق !
(المترجم)

وقد سخر الكثيرون فى عصر اتسم بالممارسة العملية للماركسية فضلا عن التفكير النظرى فيها ، من نظرية سبنسر المضادة للماركسية فى أصل الاشتراكية وطبيعتها ، ووصفت بأنها « غير تاريخية » ، أو بورجوازية فحسب » . غير أن وجهات النظر تتغير ، ومن الممكن افتراض أن أعداء الماركسية سيكتشفون من جديد فى سبنسر مفكراً ذا قدرة فائقة على التنبؤ ، وطبيباً شخص التطورات التالية للحضارة الغربية ببراعة .

ولم تكن عيوب مجتمع القرن التاسع عشر لتفوت سبنسر . ولكن من الصفات المميزة لسبنسر ، شأنه فى ذلك شأن معظم الأذهان المصقولة الأصيلة ، أنه كان يبنى تفكيره على أساس « الدرجات » . فهو لم يكن محافظا ، ولم يكن ثوريا . وإنما كان من أنصار التدرج ، فرأى أن الانتقال من أية مرحلة للمجتمع إلى أخرى ينطوى على فترة من المسار "التطورى" وفضلا عن ذلك فإنه يترك المجال مفتوحا لحدوث تطور أخلاقى يعلو على تلك الجنة الضئيلة الشأن ، التى وعدت بها الديمقراطية الصناعية فى القرن التاسع عشر . وهو يرى أن من الضرورى ، لكى نتصور ما سيكون عليه هذا التطور ، أن ننتقل من علم الاجتماع والتاريخ إلى علم الأخلاق . فكل قانون أخلاقى مرتبط بنظام اجتماعى معين ، وهو حتما يستهدف حفظ وإنهاض نوع الحياة الموجود فى ظل هذا النظام الخاص . وعلى ذلك فإن قانونه الخاص يرمى إلى تحقيق أعظم امتلاء ممكن للحياة كما يتصورها ممثل مستنير للمجتمع الذى عاش هو ذاته فيه . ومن المحتم على كل نشاط أخلاقى فى هذا المجتمع أن يكون شاملا تكامليا ، متجها إلى السعادة العامة . أما فى المجتمع الفاضل ، الذى هو إسقاط مثالى لميول وأمان موجودة بالفعل ، فإن الواجبات الإلزامية تخلى مكانها بالتدريج لغيرية حرة متعاطفة ، لا ترتكز على « الضمير » الذى قال به كانت أو على الشعور بالواجب ، وإنما على دوافع غيرية تلقائية ترضينا على الفور .

ولكن من سوء الحظ ، كما يدرك سبنسر ، أن المجتمع الفاضل لم يوجد

بعد . فالغيرية، فى ظل الأوضاع الحالية ، مازالت واهنة تفتقر إلى الانتشار . وفى رأيه أن التقدم الأخلاقى لن يتحقق إلا بازدياد تقدم النظام الاجتماعى فى مجموعه . ولقد كانت واقعية سبنسر ، فى مذهبه الأخلاقى ، مرتبطة بالنزعتين التطورية والبيئية عنده . فالسلوك الأخلاقى ، شأنه شأن أى نوع آخر من السلوك ، هو نوع من التكيف . تتحكم فيه الظروف الخاصة التى يجد فيها الفرد نفسه وجميع الأفراد مندمجين ، طوعا أو كرها ، فى الصراع من أجل العيش . وتتوقف مدى استجابتهم للصراع على الوضع الاجتماعى الذى يتحتم عليهم أن يسلكوا فيه بوصفهم كائنات عضوية مكيفة اجتماعيا ، أكثر مما يتوقف على « دوافع » تجريدية معينة كالأنانية أو الحب . فالغيرية ، من حيث هى صورة فعلية للسلوك الاجتماعى ، لا تكون ممكنة إلا فى مجتمع تلزمه الغيرية ليضمن بقاءه . وهكذا يكون ما يعنيه سبنسر بالفعل هو أننا لا نقترب من المجتمع الفاضل إلا إذا ازداد كمال التوافق بين مصالح الفرد الشخصية وبين التزاماته الاجتماعية ، أو تضمّن سعيه وراء سعادته الشخصية تحقيق مواقفه المتجهة إلى الغير ، أى مواقفه « الأخلاقية » .

ولا يسعنى ، فى ختام هذه الملاحظات الخاصة بفلسفة سبنسر ، إلا أن أوجه كلمة فيها ثناء متحفظ ، وربما كانت فيها نبوءة أيضا . فعندما نقارن مذهبه ، فى عمومه ، بالمذاهب الفلسفية المفرطة الادعاء فى القرن التاسع عشر ، نجدها أكثر اتزاناً وجدية من معظم هذه الفلسفات . صحيح أن أخطاءه كانت كثيرة ، ولكنها لم تكن راجعة إلى افتقار إلى الاجتهاد ، أو إلى أى تجاهل متعمد للوقائع ، أو اجتهاد فى تعقبها . وتلك فضيلة عظيمة الشأن . وإذا كان سبنسر قد تعجل فى التعميم أكثر مما ينبغى ، فقد كان ذلك على الأقل تعميما من وقائع ملاحظة . ومن الممكن تصحيح أخطائه بنفس عملية الملاحظة والتعميم الاستقرائى . ولكن هذا لا يمكن أن يقال على كثير من معاصريه . ولقد كان أسلوب سبنسر فى الكتابة مفرطا فى واقعيته

وجوده . ولكن إذا كانت كلماته ثقيلة غيرشاعرية ، فإن الخياله الذى اصطبغ فى أساسه بصبغة كونية وتاريخية ، نواحيه الشعرية الخاصة ، وهكذا كان هو بطريقته الثقيلة الخاصة ، الشاعر الفلسفى لمسرحية التطور الهزلية الجادة . وعلى أية حال فإن للقارئ العادى أن يقرأ فلسفته حسب معانيها الظاهرة ، لابوصفها أسطورية خفية يكمن معناها الأساسى فى موضع آخر . فللمرأ أن يقبل عليه أو يعرض عنه ، ولكنه على الأقل سيعلم فى معظم الأحيان ماهو مقبل عليه أو معرض عنه . والمشكلة هى أنه ، مع كثرة ما يوجه إليه من انتقاد ، قليلا ما يقرأ . ولو كان يقرأ ، لارتفعت أسهمه الفلسفية فى رأيى إلى حد ما . فسبنسر على خلاف هيجل ، مفكر بلا أسرار . ولكن إذا لم تكن فلسفته غامضة على الإطلاق ، فإنه أقوى من بعض نقاده شعوراً بالسر الكامن الذى ينبض به قلب الوجود . وأنا على العموم ، رغم تحفظاتى الكثيرة ، أماثل سانتايانا فى أننى « من معسكر سبنسر » .

أما نبوءتى فهى أن الاهتمام بسبنسر سيبعث مرة أخرى . فإذا كان عصره قد بالغ فى قيمته ، فإن عصرنا قد قلل من قدره . والواقع أن مثله العليا لا تختلف أساسا عن مثل ذلك النصف من العالم ، الذى يسمى نفسه ، بشىء من البلاهة ؛ باسم « العالم الحر » . وفى وقت كهذا يكون لعقلية سبنسر المعتدلة ، بما فيها من جمود وصرامة ، مزاياها العديدة

والنص التالى مقتطف من الفصل الأخير (الفصل الرابع والعشرين) لكتاب سبنسر « المبادىء الأولى First Principles » * . وفى هذا النص يذكر سبنسر القضايا الأساسية لفلسفته التطورية ، ويستخلص مايرى أنه أهم مضموناتها .

---

* First Principles، نشرته D. Appleton & Co. (نيويورك ولندن) سنة ١٩٠٠ ، ص ٤٩٤ — ٥٠٩ . وقد ظهر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٦٢

. . . . تنطوى المعرفة المتسقة على أكثر من إيجاد الارتباطات ، فعلينا ألا نقنع برؤية كل مجموعة صغيرة من الحقائق تحتل مكانها وسط مجموعة أكبر منها ، وبرؤية المجموعات الكبرى تتسق فيما بينها ، وإنما الواجب أن نبتعد مسافةً ما ، فننظر إلى التركيب العام من بُعد تغيب فيه التفاصيل الصغيرة عن الأنظار ، لنلاحظ طابعه العام .

فهدفنا فى هذا الفصل يتجاوز نطاق تلخيص ماسبق ، بل يتجاوز نطاق العرض المنظم له إذ أننا سنجد أن الحقائق العامة التى توصلنا إليها من قبل تكشف فى مجموعها ، من نواحٍ معينة ، عن وحدة لم نلاحظها من قبل .

وهناك أيضا سبب خاص لملاحظة الطريقــــة التى تترابط بها مختلف الأقسام والفروع التى عرضنا فيها وجهة نظرنا ، ذلك هو أن النظرية العامة التى عرضناها تجد لها ها هنا مثلا أخيراً يؤيدها .

فالجمع بين التعميمات التى عرضناها من قبل متفرقة ، فى صورة تامة التكامل ، يزودنا بمثل آخر لعملية التطور ، وفيـــه دعم آخر للنسيج العام لنتائجنا

القسم ١٨٥ — وهنا نجد أننا قد عدنا ، دون توقع ، إلى تلك الحقيقة التى بدأنا بها ، والتى يفبغى أن يُستهل بها تلخيصنا هذا ، إذ أن هذا النوع المتكامل للمعرفة هو ، بغض النظر عن نظرية التطور ، الصورة التى رأينا أنها هى أعلى الصور .

فعندما تساءلنا عن كنه الفلسفة ، وعندما قارنا مختلف آراء الناس فى الفلسفة ، رغبة فى الاهتداء إلى العنصر المشترك بينها بعد حذف العناصر المختلف عليها ، وجدنا فيها كلها ذلك الرأى الضمنى القائل إن الفلسفة معرفة تامة التوحيد . فبغض النظر عن كل نظام خاص من المعرفة الموحدة ، وعن المناهج المقترحة التى يفترض أن التوحيد يتم بها ، وجدنا فى كل حالة اعتقاداً

بأن التوحيد ممكن ، وبأن غاية الفلسفة هي الوصول إليه .

وبعد أن توصلنا إلى هذه النتيجة، نظرنا في المعطيات التي ينبغي أن تبدأ بها الفلسفة ، فوجدنا أن القضايا الأساسية ، أي القضايا التي لا تستنبط من قضايا أخرى أكثر منها أولية ، لاتحدد إلا إذا بينا أن كل النتائج التي نبلغها على أساس افتراض هذه القضايا متوافقة تماماً ، وهكذا بدأنا بالمقدمة القائلة إن هذه القضايا ستظل تُفترض حتى تثبت على هذا النحو ، فاستمددنا معطياتنا من العناصر المكونة لعقلنا ، والتي يستحيل دونها أن تستمر العمليات العقلية التي ينطوي عليها التفلسف .

وبعد تحديد هذه القضايا الخاصة، انتقلنا إلى بعض الحقائق الأولية — « عدم فناء المادة » و « استمرار الحركة » و « دوام القوة » ، وهي حقائق تُعد الأخيرة منها هي الأساسية، والأخريان مشتقتين . ولما كان قد تبين لنا من قبل أن تجاربنا المتعلقة بالمادة والحركة ترتد إلى تجارب متعلقة بالقوة ، فقد اتضح لنا أيضاً أن الحقيقتين القائلتين إن المادة والحركة لاتتغيران كمًّا ، إنما هما نتيجتان متضمنتان في الحقيقة القائلة إن القوة لا تتغير كما . وانتهينا إلى أن هذه هي الحقيقة التي يتعين إثبات جميع الحقائق الأخرى بالاشتقاق منها .

وكانت أولى الحقائق التي تبين أنها تثبت على هذا النحو هي « دوام العلاقات بين القوى » . وقد وجدنا أن هذه الحقيقة ، التي تسمى عادةً « باطراد القانون Uniformity of Law » . وهي نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة إن القوة لا تنشأ من العدم أو تتحول إلى العدم .

وكان الاستنباط الثاني هو أن القوى التي تبدو مفقودة تتحول إلى ما يعادلها من القوى الأخرى ، أو على العكس من ذلك ، أن القوى التي

تظهر بعد أن لم تكن ظاهرة ، هى نتيجة اختفاء قوى معادلة كانت موجودة من قبل . وقد وجدنا أمثلة لهذه الحقائق فى حركات الأجرام السماوية ، وفى التغيرات الحادثة على سطح الأرض ، وفى جميع الأفعال العضوية وفوق العضوية .

وقد بينا أيضاً أن الأمر كذلك فى القانون القائل إن كل شىء يتحرك فى الاتجاه الأقل مقاومة ، أو الأقوى جذبا . أو حاصلهما . وبينا أن الأمر كذلك فى جميع أنواع الحركات ، من حركات النجوم حتى حركات الشحنات العصبية والرياح التجارية ، وأن فكرة دوام القوة تحتم أن يكون الأمر كذلك .

* * *

القسم ١٨٦ — وقد تبين لنا أن هذه الحقائق التى تصدق على الموجودات فى عمومها ، هى من النوع اللازم لتكوين ما نميزه باسم الفلسفة . ولكنا أدركنا عند بحثنا ، أنها بصورتها هذه لا تكوّن فلسفة ، وأن الفلسفة لا تتكون بوساطة أى عدد من مثل هذه الحقائق التى يُعرف كل منها على حدة . فكل من هذه الحقائق يعبر عن قانون عامل واحد ما ، تنتج بوساطته الظواهر كما نمارسها ؛ أو تعبر ، على أحسن الفروض ، عن قانون تضافر عاملين . غير أن معرفة عناصر عملية ما ، غير معرفة الطريقة التى تتجمع بها هذه العناصر لإحداث هذه العملية . والشىء الوحيد الذى يمكنه توحيد المعرفة هو قانون تضافر العوامل — أى القانون الذى يعبر فى آن واحد عن مجموعة السوابق ومجموعة اللواحق التى تتمثل فى كل ظاهرة من حيث هى كل .

كما انتهينا إلى نتيجة أخرى هى أن الفلسفة ، كما نفهمها ، ينبغى ألا تقتصر على توحيد التغيرات المتمثلة فى ظواهر عينية منفردة فحسب ؛ كما ينبغى ألا

تقف عند حد توحيد التغيرات المتمثلة فى فئات منفردة من الظواهر العينية، بل ينبغى أن توحد التغيرات المتمثلة فى جميع الظواهر العينية. فإذا كان قانون عمل كل عامل يصح على الكون بأسره ، فلا بد أن يكون الحال كذلك فى القانون الجامع بين هذه القوانين . وعلى ذلك فإن أعلى توحيد تسعى إليه الفلسفة ينبغى أن يكون فى فهم الكون من حيث هو مطابق لهذا القانون الجامع .

وعندما نظرنا إلى الأمر من زاوية أكثر عينية ، رأينا أن القانون الذى نسعى إليه لا بد أن يكون قانون إعادة التوزيع الدائمة للمادة والحركة . فكل ما يحدث من تغيرات ، ابتداء من تلك التى تغير ببطء تركيب مجرتنا الفلكية حتى تلك التى تكون تحللا كيميائيا ، هى تغيرات فى المواقع النسبية للأجزاء المكونة؛ وهى كلها تتضمن بالضرورة ظهور تنظيم جديد للحركة مقترن بتنظيم جديد للمادة ، ويترتب على ذلك أنه لا بد من وجود قانون لإعادة التوزيع المتلازمة للمادة والحركة ، وهو قانون يسرى على كل تغير ، ولا بد ، لكونه عاملا على توحيد جميع التغيرات ، أن يكون هو أساس الفلسفة .

وعندما بدأنا فى البحث عن هذا القانون الشامل لإعادة التوزيع ، تأملنا مشكلة الفلسفة من وجهة نظر أخرى ، ورأينا أن حلها لا يمكن إلا أن يكون على النحو الموضح . وقد بينا أن أية فلسفة تبلغ الحد المنشود من الاكتمال لا بد أن تصوغ السلسلة الكاملة للتغيرات التى تمر بها الموجودات فرادى وجماعات عند انتقالها من غير المدرَك إلى المدرَك ، وكذلك من المدرك إلى غير المدرك . ولو بدأت الفلسفة تفسيرها بموجودات لها بالفعل صور عينية ، أو انتهت وما زالت لهذه الموجودات صور عينية ، لكان المعنى الواضح لذلك هو أن لهذه الموجودات سوابق ماضية أو تطورات مقبلة أو كليهما معا ، وأن تلك الفلسفة لم تقدم تفسيراً لهذه السوابق

أو التطورات . وهكذا رأينا أن ذلك يستتبع ضرورة كون الصيغة التى ننشدها ، والتى تنطبق على الموجودات وهى فرادى مثلما تنطبق عليها مجتمعة ، قابلة للانطباق على التاريخ الكامل لكل منها والتاريخ الكامل لها كلها . هكذا ينبغى أن تكون الصورة المثلى للفلسفة ، مهما كان الواقع بعيداً عن تحقيقها .

بهذه الأفكار ازددنا اقتراباً من الصيغة المطلوبة . ذلك لأنه إن كان يتعين على هذه الصيغة أن تعبر عن التقدم الكامل من غير المدرك إلى المدرك ، ومن المدرك إلى غير المدرك ؛ وإن كان يتعين عليها أن تعبر عن إعادة التوزيع المستمرة للمادة والحركة . فلا مناص بالطبع من أن تكون صيغةً تحدد العمليات المتضادة للتركيز والانتشار diffusion فى المادة والحركة. وإذا كان الأمر كذلك ، فلابد أن تكون تعبيراً عن الحقيقة القائلة إن تركز المادة ينطوى على انتشار للحركة ، وأن امتصاص الحركة ينطوى بعكس ذلك على انتشار للمادة .

وهكذا تبين لنا أن ذلك هو قانون الدورة الكاملة للتغيرات التى يمر بها كل موجود . وقد رأينا فضلا عن ذلك أن هذا القانون ، إلى جانب انطباقه على التاريخ الكامل لكل موجود ، ينطبق أيضا على كل من تفاصيل ذلك التاريخ . فالعمليتان تحدثان فى كل لحظة ، ولكن هناك دائما نتيجة تفاضلية لصالح العملية الأولى أو الثانية . ولا بد أن يؤدى كل تغيير ، حتى لو كان مجرد تبدل لمواضع الأجزاء . إلى إحداث هذه العملية أو تلك .

ولكن رغم أن التعريف الذى أوردناه للتطور والتحلل Evolution & Dissolution،وهما الاسمان اللذان نطلقهما على هذين التحولين المتضادين ، يحدد طابعهما العام تحديداً صحيحا ، فإن هذا التعريف ما زال ناقصا ، أو على الأصح فإن تعريف التحلل كافٍ ، بينما تعريف التطور

غير كاف على الإطلاق . فالتطور دائماً تكامل للمادة وانتشار للحركة ؛ ولكنه فى كل الحالات تقريبا لا يقتصر على ذلك . إذ أن إعادة التوزيع الأولية للمادة والحركة تقترن بإعادات توزيع ثانوية .

وقد ميزنا بين النوعين المختلفين للتطور ، الناجمين على هذا النحو ، فأسمينا أحدهما بالتطور البسيط والآخر بالتطور المركب ، ثم انتقلنا إلى بحث الظروف التى تحدث فيها إعادات التوزيع الثانوية التى تجعل التطور مركبا . فوجدنا أن المجموع المتركز الذى يفقد بسرعة ما ينطوى عليه من حركة أو يتكامل بسرعة ، لا يتكشف إلا عن تطور بسيط ؛ ولكن بقدر ما يؤدى كبره ، أو التركيب الخاص لمكوناته ، إلى إعاقة انتشار حركته ، فإن أجزاءه ، مع مرورها بإعادة التوزيع الأولية التى تسفر عن تكامل ، تمر بإعادات ثانوية تؤدى إلى درجات متباينة من التعقد .

القسم ١٨٧ — ومن هذا الفهم للتطور والتحلل ، من حيث هما يؤلفان معا العملية الكاملة التى تمر بها الأشياء ؛ وكذلك من هذا الفهم للتطور من حيث هو ينقسم إلى بسيط ومركب ، انتقلنا إلى بحث قانون التطور كما يتمثل فى جميع صور الموجودات فى عمومها وتفاصيلها .

ولم نقتصر على تعقب تكامل المادة وما يقترن به من تبدد للحركة ، فى الكل الذى يكونه كل موجود على حدة ، بل تعقبناه أيضا فى الأجزاء التى ينقسم إليها كل موجود كامل . ففى المجموعة الشمسية بأسرها ، وكذلك فى كل كوكب وتابع ، كان وما زال يتمثل تركز تدريجى . وفى كل كائن عضوى يقترن ذلك الاندماج العام للمواد المتفرقة ، المؤدى إلى النمو ، باندماجات محلية ، تكون ما نسميه بالأعضاء . وعلى حين تتبدى فى كل مجتمع العملية التجميعية aggregative process من خلال زيادة مجموع سكانه ، فإنها تتبدى فيه أيضا من خلال تركز هؤلاء السكان فى أجزاء معينة من

أرضه . وفى كل الحالات يقترن بهذا التكامل المباشر تكامل غير مباشر تصبح بفضله الأجزاء معتمدة بعضها على البعض .

ومن إعادة التوزيع الأولية هذه انتقلنا الى الكلام عن إعادات التوزيع الثانوية ، فتساءلنا عن الطريقة التى يتم بها تكوين أجزاء خلال تكوين الكل . وتبين أن هناك عادة انتقالاً من التجانس الى اللاتجانس ، مقترنا بالانتقال من الانتشار إلى التركز . ففى الوقت الذى اتخذت فيه المادة المكونة للنظام الشمسى صورة أكثف ، تحولت من الوحدة إلى تنوع التوزيع . وقد اقترن تيبس الأرض بتقدم من الوحدة النسبية للصورة[1] الى التنوع الشديد . كما أن كل نبات وحيوان ، فى تحوله من بذرة إلى كتلة متحمة نسبيا ، يتحول أيضا من البسيط إلى المركب . وكل زيادة فى عدد أفراد المجتمع وتركزهم تقترن بزيادة فى تغاير التنظيم السياسى والمهنى لهذا المجتمع . ومثل هذا يصدق على كل النواتج فوق العضوية ـ كاللغة والعلم والفن والأدب . غير أنا رأينا أن إعادات التوزيع الثانوية هذه لا تجد لها ، على هذا النحو ، تعبيراً كاملا . فعلى حين أن الأجزاء التى ينحل إليها أى كل تزداد اختلافا بعضها عن البعض ، فإنها تزداد فى الوقت ذاته تميزاً .

وعلى ذلك فإن نتيجة إعادات التوزيع الثانوية هى تحويل تجانس غير واضح المعالم إلى لاتجانس واضح المعالم. وقد ظهرت لنا هذه الصفة الأخرى فى جميع أنواع التجمعات المتطورة أيضا . ومع ذلك فقد اتضح من البحث اللاحق أن وضوح المعالم المتزايد الذى يقترن باللاتجانس المتزايد ليس سمة مستقلة ، وإنما يأتى نتيجة للتكامل الذى يزداد فى كل من الأجزاء

---

(١) آثرنا هنا أن نترجم كلمة Uniformity بوحدة الصورة ، بدلا من ترجمتها الشائعة ، والصحيحة فى المجالات الأخرى ، وهى الاطراد . ذلك لأن المؤلف يستخدم الكلمة بالفعل فى معناها الحرفى الذى يدل فى الانجليزية على وحدة الصورة أو النوع ، ويضعها فى مقابل التنوع diversity أو كثرة الصور multiformity (المترجم)

المتفاضلة[1]، مع تزايده فى الكل الذى تكونه هذه الأجزاء.

كذلك أشرنا إلى أن هذا التنظيم للمادة يقترن، فى كل التطورات، سواء منها غير العضوية وفوق العضوية، بتغير مواز فى تنظيم الحركة المحتواة. أى أن كل زيادة فى التعقد التركيبي تنطوى على زيادة مقابلة فى التعقد الوظيفي. وبينا أن اندماج الجزئيات فى كتل، يقترن باندماج لحركة الجزئيات فى حركة الكتل؛ وأنه بمثل السرعة التى يحدث بها تنوع فى أحجام التجمعات وأشكالها وعلاقاتها بالقوى الحادثة، يحدث أيضا تنوع فى حركاتها.

ولما كان التحول الذى اهتدينا إليه هاهنا على وجهين منفصلين لا يعدو فى ذاته أن يكون تحولا واحدا، فقد تحتم توحيد هذين الوجهين المنفصلين فى مفهوم واحد. وبالنظر إلى إعادة التوزيع الأولية وإعادات التوزيع الثانوية على أنها تعمل فى آن واحد على حدوث نتائجها المختلفة، ففى كل حالة نجد أن التحول من البساطة غير الواضحة إلى التعقد الواضح المتميز، فى توزيع المادة والحركة معا، يحدث مع تركز المادة وفقدان حركتها الداخلية، ومن هنا فإن إعادة توزيع المادة وحركتها المحصورة فيها، تتم من تنظيم منتشر ومطرد ولا محدد نسبيا إلى تنظيم مركز كثير الصور ومحدد نسبيا.

القسم ١٨٨ — وهنا نصل إلى إحدى الإضافات التى ينبغى إلحاقها برأينا العام ونحن فى معرض تلخيصه. فهنا آن أوان إدراك وجود درجة من الوحدة فى الاستقراءات السابقة تزيد على ما لاحظناه فيها أثناء عرضنا لها.

---

(1) آثرنا هنا استعارة التعبير المستخدم فى الرياضيات لترجمة كلمة differentiation وهو « التفاضل »، بدلا من ترجمة أخرى أكثر شيوعا، قد تبدو أقرب الى الذهن، وهى التنوع، حتى لا يلتبس الأمر مع لفظين آخرين هما الأحق بان يترجما « بالتنوع »، وهما diversification و variation (المترجم)

لقد نظرنا حتى الآن إلى قانون التطور على أنه يصدق على كل نوع من الموجودات على حدة . غير أن عرض الاستقراء على هذا النحو يجعله يفتقر إلى ذلك الاكتمال الذى يكتسبه عندما ننظر إلى مختلف أنواع الموجودات هذه على أنها تكوّن بأسرها كُلاً طبيعيا واحداً. فعندما ننظر إلى التطور على أنه ينقسم إلى تطور فلكى ، وجيولوجى ، وبيولوجى ، ونفسانى ، واجتماعى ، الخ ، قد يبدو أن انطباق قانون واحد للتحول على كل هذه التقسيمات إنما هو من قبيل المصادفة إلى حدما. ولكننا إذا ماأدركنا أن هذه التقسيمات ليست إلا تجمعات مصطنع عليها ، أجريت تيسيرا لتنظيم المعرفة واكتسابها — وإذا تذكرنا أن الموجودات المختلفة التى تتعلق بها هذه التقسيمات كل على حدة ، إنما هى أجزاء مكوّنة من كون واحد ، لتبين لنا على التو أنه ليس ثمة أنواع متعددة من التطور لها سمات معينة مشتركة ، وإنما هناك تطور واحد يسرى على كل شىء وعلى نحو واحد . ولقد لاحظنا مرارا أنه فى الوقت الذى يتطور فيه أى كل ، يحدث على الدوام تطور للأجزاء التى ينقسم إليها هذا الكل . ولكننا لم نلاحظ أن هذا يسرى بنفس القدر على مجموع الأشياء ، وهو المجموع المؤلف من أجزاء ، من أعظمها إلى أصغرها . ونحن نعلم أنه فى الوقت الذى يتزايد فيه كبر تجمّع مترابط ماديا ، كجسم الإنسان ، ويكتسب شكله العام بالتدريج ، يحدث نفس الأمر لكل من أعضائه ؛ وأنه فى الوقت الذى ينمو فيه كل عضو ويصبح مختلفا عن الآخرين ، يحدث تفاضل وتكامل فى أنسجته وأوعيته المكونة له؛وأنه حتى مكونات هذه المكونات تتزايد كل على حدة،وتتحول إلى تركيبات يزداد لاتجانسها وضوحا . ولكننا لم نلاحظ بما فيه الكفاية أنه فى الوقت الذى يتطور فيه كل فرد ، يتطور كذلك المجتمع الذى هو وحدة ضئيلة الشأن فيه ، وأنه فى الوقت الذى يتحول فيه مجموع السكان الذين يكونون مجتمعا إلى التكامل ويصبح لاتجانسهم أوضح ،فإن المجموع الكلى ، وهو الأرض ، يواصل تكامله وتفاضله،وأنه فى الوقت الذى تتحول

فيه الأرض ، التى لا تزيد فى كتلتها عن جزء من المليون من النظام الشمسى إلى تركيب أكثر تركزا ، يسير النظام الشمسى ذاته على نفس النمط .

فإذا فهمنا التطور على هذا النحو ، فسنجد أنه واحد لا من حيث المبدأ فقط ، بل من حيث الواقع أيضا . فليس ثمة تحولات كثيرة تتم على نمط متشابه ، وإنما هناك تحول واحد يسرى على نحو شامل ، فى كل الحالات التى لا يكون فيها التحول المضاد موجودا . وفى كل مكان ، كبيرا كان أم صغيرا ، تكتسب فيه المادة التى تشغله فردية ملموسة أو قابلية للتمييز عن المواد الأخرى ، يكون ثمة تطور حادث ؛ أو على الأصح ، يكون اكتساب هذه الفردية الملموسة بداية للتطور . وهذا يصح بغض النظر عن حجم المجموع وبغض النظر عن احتوائه على مجموعات أخرى .

القسم ١٨٩ — وبعد أن قمنا بهذه الاستقراءات التى تثبت فى مجموعها قانون التطور ، وجدنا أنها ، طالما ظلت استقراءات ، لا تكون ذلك الكل الذى ينطبق عليه اسم الفلسفة ؛ بل إن الانتقال الذى أوردناه منذ قليل لهذه الاستقراءات من الاتفاق إلى الهوية ، لا يكفى لإيجاد الوحدة المنشودة . إذ لابد لتوحيد الحقائق التى توصلنا إليها على هذا النحو مع الحقائق الأخرى من أن تكون ، كما لاحظنا فى ذلك الحين ، مستنبطة من مبدأ دوام القوة . ولذا فإن الخطوة التالية كانت بيان السبب الذى من أجله يكون من الضرورى حدوث التحول الذى يظهره لنا التطور ، مع كون القوة دائمة .

وكانت أولى النتائج التى انتهينا إليها هى أن أى تجمع متجانس لابد أن يفقد تجانسه ، عن طريق تعرض أجزائه بطريقة غير متساوية للقوى الحادثة ، وأن التجمع الناقص التجانس لا بد أن يتحول إلى آخر منعدم التجانس تماما . وقد أشرنا إلى أن قيام القوى المتباينة ، والقوى التى تمارس فى ظروف متباينة ، بإيجاد تركيبات متباينة ، يتمثل فى التطور الفلكى ، وأن التعديلات التى تسرى على هذا الكون ، كبيرها وصغيرها ، يتمثل فيها كلها

ارتباط متشابه للسبب بالنتيجة . وقد تجلى فى التغيرات المبكرة للجراثيم العضوية دليل آخر على أن تغاير التركيب ينجم عن تغاير العلاقات بالعوامل المحيطة — وهو دليل يدعمه مايطرأ على أفراد النوع الواحد من تنوع فرعى حين تختلف بيئاتهم . ورأينا أن التضاد السياسى والمهنى الذى ينشأ بين أجزاء المجتمعات ، يُعد دليلا آخر على المبدأ ذاته . ووجدنا أن عدم الاستقرار الذى يتميز به دائما ما هو متجانس نسبياً ، يسرى أيضاً على كل من الأجزاء المميزة التى يتحول إليها الكل ، بحيث يزداد اللاتجانس على الدوام .

وقد كشفت خطوة أخرى فى البحث عن سبب ثانوى لتزايد تنوع الصور . فكل جزء متقابل ليس مركزا لتفاضلات أخرى فحسب ، بل إنه أيضاً يخلق مزيدا من التفاضلات ، إذ أن نموه على نحو مخالف للأجزاء الأخرى يجعله مركزا لردود أفعال مختلفة للقوى الحادثة ، وبهذا تؤدى إضافته لقوى عاملة متباينة ، إلى تباين التأثيرات الناتجة . وقد تبين أن من الممكن تتبع تعديد التأثيرات هذا فى كل شىء فى الطبيعة فى الأفعال — وردود الأفعال — التى تحدث فى جميع أرجاء النظام الشمسى ، وفى التعقدات الجيولوجية التى لا تتوقف أبدا ، وفى التغيرات الكامنة التى تنتجها المؤثرات الجديدة فى الكائنات العضوية ، وفى كثرة الأفكار والمشاعر التى تولدها انطباعات واحدة ، وفى النتائج الدائمة التشعب التى يحدثها كل مؤثر زائد يضاف إلى المجتمع ، وقد أضفنا إلى ذلك نتيجة هى أن كثرة المؤثرات تسير فى متوالية هندسية مع سير اللاتجانس .

ولكى نفسر التغيرات التركيبية التى تكون التطور تفسيراً كاملا ، بقى علينا إيجاد سبب لذلك التميز المتزايد الوضوح بين الأجزاء ، الذى يقترن بحدوث فروق بينها . وقد تبين لنا أن هذا السبب هو انفصال الوحدات المختلفة بفعل قوى قادرة على تحريكها ووجدنا أنه عندما تؤدى قوى حادثة متغايرة إلى جعل أجزاء تجمع ما ، متغايرة فى طبائع وحداتها المكونة ،

يظهر بالضرورة ميل إلى انفصال الوحدات المتباينة كل عن الأخرى ، وتكدس الوحدات المتشابهة . وتبين أن سبب وضوح معالم التكاملات المحلية التي تقترن بتفاضلات محلية ، يتمثل بدوره في جميع أنواع التطور — في تكوين الأجرام السماوية ، وتشكيل القشرة الأرضية والتعديلات العضوية ، وإيجاد تمييزات ذهنية ، ونشوء انقسامات اجتماعية .

وأخيراً ، فقد أجبنا على السؤال عما إذا كان لهذه العمليات أي حد ، بأنها لا بد أن تنتهي إلى التوازن . فذلك الانقسام والانقسام الفرعي المستمر للقوى ، الذي يغير ما هو وحيد الصورة إلى شيء كثير الصور ، وما هو كثير الصور إلى شيء أكثر صوراً ، هو عملية تنتشر بها القوى دواماً ؛ وانتشارها هذا ، الذي يستمر طالما ظلت هناك قوى لا توازنها قوى أخرى ، لا بد أن ينتهي إلى السكون . وبينا أنه عندما تحدث عدة حركات سويا ، كما هي الحال في التجمعات المختلفة الأنواع ، فإن التبدد الأول للحركات الأصغر والتي تلقى مقاومة أشد ، يوجد توازنات متحركة من أنواع مختلفة ، فيكوّن بذلك مراحل انتقالية في الطريق إلى التوازن التام . وقد كشف لنا البحث التالي على أن هذا السبب ذاته يجعل لهذه التوازنات المتحركة قدرات معينة على حفظ ذاتها ، ويتضح ذلك في تعادل الانحرافات وفي التكيف مع الظروف الجديدة . وقد تعقبنا هذا المبدأ العام المتعلق بالتوازن ، كما فعلنا في المبادئ العامة السابقة ، في جميع صور التطور — الفلكي منه والجيولوجي والبيولوجي والذهني والاجتماعي . وكان استنتاجنا النهائي هو أن المرحلة الأخيرة للتوازن في العالم العضوي ، وهي المرحلة التي تستقر فيها أشد حالات كثرة الصور تطرفا ، وكذلك يستقر أعقد توازن متحرك ، لا بد أن تكون مرحلة تنطوي على أعلى حالات البشرية .

* * *

القسم ١٩٠ — وأخيراً انتقلنا إلى تأمل عملية التحلل كما تتمثل فى جميع أرجاء الطبيعة ، وهى العملية المكملة للتطور ، والتى تقضى ، فى وقت واحد أو فى آخر ، على ما تم بفعل التطور .

فقد رأينا أن التحلل لا بد أن يحل بمضى الزمن :

فهو فى المجاميع aggregates غير المستقرة ، يحل فور توقف التطور ، وفى المجاميع الثابتة المحيطة بنا . يحل بعد توقف التطور بفترات قد تطول ولكنها تبلغ فى النهاية ، بل إنه لا بد أن يحل حتى فى أكبر المجاميع التى تكون هذه كلها أجزاء منها — أى فى الأرض من حيث هى كل — بل لقد وجدنا من الأسباب ما يدعو إلى الاعتقاد بأن التجمعات المحلية لتلك الكتل الأكبر حجما بكثير ، والتى نعرفها باسم النجوم ، ستتحلل بمضى الوقت : والسؤال الذى يظل دون جواب هو ما إذا كان نظامنا النجمى فى مجموعه سيلقى نفس المصير بعد وقت لا يتصوره الخيال المتناهى . ومع استنتاجنا أن التحلل يعقب التطور فى أجزاء عديدة من الكون المنظور ، وأن التطور فى جميع هذه المجالات سيبدأ من جديد ، فإن مسألة وجود تعاقب منتظم بين التطور والتحلل فى مجموع الأشياء هى مسألة ينبغى تركها دون جواب ، لأنها تعلو على فهم العقل البشرى .

أما إذا كنا ميالين إلى الاعتقاد بأن ما يحدث للأجزاء سيحدث بمضى الوقت للكل ، فإن هذا يؤدى بنا إلى الرأى القائل بوجود تطورات دارت فى ماض سحيق وتطورات ستدور فى مستقبل بعيد وعندئذ لا يعود فى وسعنا أن نتأمل العالم المنظور على أنه ذو بداية أو نهاية محددة ، أو على أنه منعزل ، وإنما يصبح متحداً بكل الموجودات السابقة واللاحقة ، وتسرى على القوة المتمثلة فى الكون نفس ما يسرى على المكان والزمان ، من حيث إنها لا تقبل أى تحدد فى الفكر .

القسم ١٩١ — ويتفق هـــذا الرأى مع النتيجة التى وصلنا إليها فى الجزء الأول ، الذى تناولنا فيه العلاقة بين القابل للمعرفة وغير القابل للمعرفة .

فقد بينا فى ذلك الجزء ، من خلال تحليل الأفكار الدينية والعلمية معاً ، أنه مع استحالة معرفة العلة التى تحدث تأثيرات فى الوعى ، فإن وجود « علة » لهذه التأثيرات هو من معطيات الوعى . والإيمان « بقوة » تعلو على المعرفة هو ذلك العنصر الأساسى فى الدين ، الذى يبقى من وراء كل تغيرات صوره . وقد ثبت أن هذا الإيمان القاهر هو بالمثل ما يُبنى عليه كل علم دقيق . وهذه بدورها هى النتيجة التى تؤدى بنا إليها تلك النظرة التركيبية الشاملة التى نقدمها الآن . فالاعتراف بقوة دائمة ، تتغير مظاهرها أبدا ولكن لا تتغير كميتها فى كل وقت مضى وكل وقت مقبل ، هو فى اعتقادنا الأساس الوحيد لإمكان كل تفسير عينى ، وهو فى نهاية الأمر ما يوحّد كل التفسيرات العينية .

ومن الواضح أن كل بحث علمى أو ميتافيزيقى أو لاهوتى كان ، ولا يزال ، يسير نحو الوصول إلى نتيجة كهذه . ويظهر هذا التقدم بوضوح فى تبلور النظرات التعددية إلى الآلهة فى نظرة موحدة ، وتحول النظرة الموحدة بالتدريج إلى صورة تزداد شمولا ، يندمج فيها العلو التشخيصى فى الكمون الكونى . كذلك يظهر فى توارى النظريات القديمة عن « الماهيات » و « الإمكانيات » و « الفضائل الخفية » إلخ ؛ وفى التخلى عن مذاهب « كالمثل الأفلاطونية » و « الانسجام المقدّر » وما شابهها ؛ وفى الاتجاه إلى التوحيد بين « الوجود » كما يتمثل فى الوعى ؛ وبين « الوجود » كما يتحدد على نحو آخر خارج الوعى . بل إنه لأوضح من ذلك فى تقدم العلم ، الذى كان منذ البداية يعمل على جمع وقائع متفرقة فى قوانين ، والتوحيد بين قوانين خاصة فى قوانين أعم ، وبذلك يصل إلى قوانين تزداد عمومية بالتدريج ، إلى أن أصبح تصور القوانين الكلية الشاملة مألوفاً لدينا .

ولما كان التوحيد هو الصفة المميزة لتطور جميع أنواع الفكر ، ولما كان من حقنا أن نستنتج أنه سيتم التوصل إلى الوحدة بمضى الوقت ، فإنا نجد فى ذلك تأييداً آخر للنتيجة التى توصلنا إليها ، إذ أن الوحدة التى وصلنا إليها ينبغى أن تكون هى الوحدة التى يتجه إليها التفكير المتطور ، ما لم تكن هناك وحدة أخرى أعلى منها .

* * *

القسم ١٩٣ — فإذا قُبلت هذه الاستنتاجات — أى إذا ووفق على أن الظواهر التى تحدث فى كل مكان هى أجزاء لعملية التطور العامة ، إلا حيثما تكون هناك أجزاء لعملية التحلل العكسية — فعندئذ يكون لنا أن نستنتج أن جميع الظواهر لا تُفسر تفسيراً كاملاً إلا إذا أدركناها بوصفها أجزاء من هذه العمليات . ومن هذا يتلو أن الحد النهائى الذى تتقدم إليه المعرفة لا يُبلغ إلا عندما تُطبق صيغ هذه العمليات على نحو يؤدى إلى تفسيرات للظواهر فى عمومها . غير أن هذا مثل أعلى لا بد أن يظل الواقع على الدوام عاجزاً عن بلوغه .

ذلك لأنه ، مع اعترافنا بأن جميع تغيرات الظواهر قد تكون نتائج مباشرة أو غير مباشرة لبقاء القوة ، فلا يمكن الإتيان بدليل على ذلك إلا جزئيا . وما التقدم العلمى إلا تقدم فى هذا التكيف للفكر مع الأشياء ، الذى رأيناه واقعاً ، ولا بد أن يستمر فى الوقوع ، وإن لم يكن يصل فى أى وقت إلى ما يقرب من الكمال . ومع ذلك ، فرغم أن العلم لا يصل أبداً إلى هذه الصورة ، ورغم أنه لن يستطيع الاقتراب منها ، ولو من بعيد ، إلا بعد زمن طويل جداً ؛ فإن من الممكن ، حتى فى وقتنا الحالى ، تحقيق الكثير فى سبيل هذا التقريب .

ومن الطبيعى أن ما يمكن عمله الآن لا يمكن أن يتم على يد أى فرد واحد بعينه . فليس ثمة شخص واحد يملك المعلومات الموسوعية اللازمة للتنظيم الصحيح للمعلومات . حتى تلك التى سبق إثباتها . ومع ذلك ، فلما كان كل تنظيم ، بعد أن يبدأ بخطوط عامة خافتة غامضة ، يتم عن طريق تعديلات وإضافات متعاقبة ، فقد يتحقق النفع من أية محاولة (مهما كانت بساطتها) لجمع الحقائق المتراكمة حالياً — أو على الأصح فئات معينة منها — فيما يشبه النسق المنظم .

الفصل التاسع

الديالكتيك والمادية

كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)

وفريدرش إنجلز (١٨٢٠ — ١٨٩٥) *

يمكن النظر إلى فلسفة ماركس وإنجلز ، من الوجهة التاريخية ، على أنها نتاج مشترك الديالكتيك الهيجلى ، والمادية ، والتجريبية . غير أن التصنيفات التاريخية يمكن أن تكون مضللة فى الفلسفة ، كما هى الحال فى

---

* تحدثت فى هذا الفصل عن كارل ماركس « وأناه الآخر » انجلز على انهما فيلسوف واحد . ولهذا أسباب عدة . أولها أنه يكاد يكون فى حكم المستحيل أن يكون المرء صورة متماسكة عن أفكار ماركس الفلسفية الأكثر عمقا ، من كتاباته وحدها . فرغم أن ذهن ماركس كان قطعا أعمق وأكثر أصالة من ذهن انجلز ، فقد كان الاخير هو الذى كتب معظم مؤلفاتهما عن أسس المادية الديالكتيكية . وليس غرضى ، من معالجة كتابات انجلز على انها نوع من الملحق لكتابات ماركس ، أن أغمط انجلز ذاته حقه . فهو لم يكن مجرد ناطق بلسان غيره ، وقد تعلم ماركس منه بقدر ما تعلم هو ذاته من ماركس تقريبا . وتدل رغبتى فى تركه يتحدث ، فى أحد المقتطفات المقبلة ، بلسان الفلسفة الماركسية ، على أننى أعده قادرا على ذلك تماما . وبالاختصار فأنا أومن بأن معظم الماركسيين التالين كانوا على حق حين عدوا كتابات ماركس وانجلز مجرد كتب مختلفة تعبر عن رسالة واحدة . وانى لواثق من أن أية مقارنة نزيهة بين المؤلفات التى تعاونا فيها ، وبين تلك التى كتبها انجلز وحده ، كفيلة بدعم هذا الرأى . وأود أخيرا أن أضيف أن رسائل انجلز هى مصدر اضافى لاغناء عنه لفهم الماركسية الأصيلة ، ففيها تخف كثيرا حدة التوكيدية الصارمة التى تتسم بها المؤلفات الأكثر شكلية فى هذا المذهب .

بقية المجالات . فالعناصر الأصيلة أو الجذابة في تفكير ماركس وانجلز لا تظهر بوضوح في هذا الوصف ، وإنما تضيع منه تماماً تلك الصفة التي جعلت الماركسية رمزاً للإيديولوجية الثورية في عصرنا : أعني صفة الخروج القاطع المتعمد على كل التقاليد الاجتماعية الكبرى للحضارة الغربية . كما أن هذا الوصف لا يوضح الفارق الرئيسي في المنظور بين ماركس والفلاسفة الذين سبق بحثهم في هذا الكتاب . فرغم كل ما اقتبسه ماركس منهم ، فإنه خالفهم جميعاً على نحو أشد مما خالف به أي منهم الباقين .

إن الخلافات الرئيسية بين المثاليين والوضعيين ، كما فسرتها ، لا تتعلق بمسائل الواقع ، وإنما بمسائل المنهج والقيمة . وقد ظلت هذه الخلافات دائماً منحصرة في حدود معينة . فنحن لا نجد مثلا أن واحداً من المثاليين كفشته وهيجل ، أو الوضعيين مثل كونت ، أو أنصار مذهب الحرية مثل مِلْ ، أو الطبيعيين التطوريين كسبنسر — لا نجد أن واحداً من هؤلاء قد عدَّ نفسه ثائراً اجتماعياً أو مرتداً عن التراث الحضاري الكامن الذي ظهرت فيه فلسفاتهم ونمت ، وإنما كانوا نقاداً ومصلحين حاولوا فقط أن يوضحوا التراث وينقّوه ويعدلوه ؛ ولم يكن في نيتهم أبداً أن ينشقوا عليه نهائياً . ولقد كانوا بلا شك مندمجين في أزمة العقل التي اشتدت تدريجيـــاً والتي بسطت ظلها على جميع الفلسفات منذ كانت . ومع ذلك فما زال من الممكن النظر إلى الخلافات الفلسفية بين المثاليين والوضعيين ، على خطورتها ، على أنها مراحل لمناقشة برلمانية مستمرة بين فئتين مهذبتين إلى حد غير قليل ، إحداهما محافظة والأخرى تناصر مذهب الحرية ، في الوقت الذي يلتزم فيه الجميع ، بدرجات متفاوتة ، النظم المتطورة السائدة في العالم المسيحي البورجوازي . وفضلا عن ذلك فقد كانت تلك مناقشة ظلت فيها الخطوط الفاصلة بين الأحزاب واضحة المعالم ، وظل النظام الحزبي ، في المسائل الكبرى على الأقل ، محفوظا إلى حد كبير . أما عندما نأتي إلى ماركس ، وإلى نيتشه وكيركجورد في الفصلين المقبلين ، فإنا نجد هذه الخطوط تصبح

غامضة ، ويبدأ ظهور تقابل فلسفي من نوع أشد وأجرأ . فلم يكن واحد من هؤلاء الفلاسفة ليقنع بتغيير التراث ، بل حاول كل منهم ، على طريقته الخاصة ، أن يهدمه . ولم يكن ماسعوا إليه ، من حيث هم فلاسفة ، هو مجرد الاهتداء إلى مسلك جديد للأفكار ، أو نقد جديد للعقل ، وإنما شيء يقرب من خلق نوع جديد من الإنسان . وإن كتاباتهم تختلف ، شكلا وموضوعا ، عن كتابات السابقين عليهم إلى حد جعل كثيراً من المؤرخين المحافظين لا يعترفون بأنهم كانوا فلاسفة على الإطلاق . ومع ذلك فإن مذاهبهم ، لا النظريات « المحترمة » لمعاصريهم الأشد تمسكا بالتقاليد ، هي التي كان لها أكبر الأثر ، (سواء أكان هذا الأثر مفيداً أم ضاراً) في التفكير الفعلي لعصرنا الحالي .

ولقد بدا من الواضح في نظر ماركس ونيتشه وكير كجورد ، وعدد آخر قليل من المفكرين ، أن من المستحيل إيجاد أي مركب أو توافق حضاري بين المسيحية والعلم الوضعي والمذهب السياسي التحرري . ولم يكن هدفهم هو التمسك بمبادىء المعقولية ، وإنما كان هو الخلاص أو النجاح . وهكذا قال ماركس إن المشكلة الفلسفية ليست فهم العالم وإنما تغييره . وكان لفظ « الحقيقة » ذاته في نظر نيتشه مدعاة للسخرية ؛ فحيثما لا تنفع الحقيقة يلجأ نيتشه صراحة إلى الأكذوبة الرفيعة . ومع ذلك فإن رأيه يساء فهمه عادة . فهو لم يكن يعترض على الحقيقة ذاتها ، وإنما على الافتراضات الفلسفية الجريئة المتعلقة بموضوعية المعايير التقليدية للمعقولية وشمولها . فالمعايير من أي نوع . إما أن تقبل اختياراً من أجل غاية معينة ، أو أن يسلم بها سلبياً نتيجة لخوف أو تعود . فالأسئلة الفلسفية الهامة ليست ، بالنسبة إلى نيتشه ، هي تلك التي تماثل أسئلة من نوع : « ماهو الحقيقي ؟ » أو « ما هو المعقول ؟ » أو « ما هو الخير ؟ » وإنما هي أسئلة من نوع : « ماذا أريد أن أفعل ؟ » ، « وماذا أريد أن أصبح؟ » ويتسم كيركجورد بنفس القدر من العناد . فهو يدير ظهره ، بكل بساطة ، للمذاهب اللاهوتية

« العقلية » فى تراثنا وفى رأيه أن هـذه ليست إلا محاولات متعددة غير مسيحية لصبغ فكرة المسيح بصبغة عقلية ، وبالتالى فهى طرق متعددة ، بنفس المقدار ، للتوفيق بين معناها الذاتى البـاطن وبين مقتضيات العالم الدنيوى الغريبة عن هذه الفكرة . وفى رأيه أن استحالة التوفيق بين فكرة الحياة المسيحية وبين مقتضيات النظم التاريخية التى جعلها هيجل مساوية « الروح الموضوعيـة » أو « العقل » لا تقل عن استحالة مساواة الحرية الروحية بالضرورة التاريخية . ولقد كان خروجه عن المعقولية اللاهوتية فى الوقت ذاته خروجا جريئا على النظم الراسخة للحياة البورجوازية فى القرن التاسع عشر ، ولم يكن أقل فى جرأته وقطعيته من خروج ماركس أو نيتشه عليها .

ولقد قام الثلاثة جميعاً بمحاولات جريئة للتعبير عن محنة الإنسان المغترب روحياً واجتماعياً فى العصر الحديث . ولذلك فإن المهـام الفلسفية لماركس ونيتشه وكيركجورد لا تتصف بأنها نظرية إلا عـرَضا . ولم يكن هدفهم بأقل من إيضاح معالم أسلوب جديد للحيـاة يفى بمقتضيات أولئك الذين يرفضون الاعتراف بأن ما أطلق عليه ماتيو أرنولد[1] اسم « هذا المرض الغريب للحياة الحديثة » هو فعل إلهى أو قَدَر محتم على العقل . فهل كان هؤلاء أنبياء أم مجانين ؟ هذا سؤال ستظل الإجابة عليه غير مؤكدة .

ولقد كان ماركس ذاته أكثر الثلاثة معقولية . ويتجلى هذا أولا فى اهتمامه بمشكلة المنهج . غير أن منهج ماركس هو أيضاً مصدر من أكبر الصعوبات التى تمثلها الماركسية فى نظر المؤرخ الفكرى . فمن بين صفات ماركس ، التى لا يمل أنصاره من تكرارها ، أنه كان عالماً اجتماعياً جدياً

---

(١) ماتيو ارنولد (١٨٢٢ — ١٨٨٨) شاعر وناقد انجليزى ، له كتب هامة فى التربية ، ودواوين شعر متعددة فى الفترة الوسطى من عمره ، ومؤلفات فى النقد والحضارة فى المرحلة الأخيرة من حياته .

(المترجم)

كان لنظريته فى التطور التاريخى تأثير لا حد له فى النظريات الاجتماعية التالية . وهم يؤكدون أنه لم يكن مجرد مفكر ديالكتيكى ، مثل هيجل ، ينسج بطريقة أولية قضايا وقضايا مضادة تفرض مقدماً المجرى الذى ينبغى أن يسير فيه التاريخ البشرى . وهذا صحيح إلى حد ما . فقد كان من ضمن أهداف ماديته التاريخية إيجاد إطار لنظرية قابلة التحقيق فى الأسباب الفعلية المؤدية إلى التطور الاجتماعى . ولم يقتصر ماركس وإنجلز على توجيه انتقادهم الشديد إلى هيجل المثالى ، بل وجهاه أيضاً إلى فويرباخ[1] المادى ، وذلك على أساس أن فلسفتى التاريخ عند هيجل وفويرباخ كانتا مفرطتين فى الطموح والغموض . ومفرطتين فى عدم اهتمامهما بالأسباب والنتائج الاجتماعية القابلة للملاحظة .

ومع ذلك فإن ماركس كان أكثر من مجرد عالم ينسج نظريات للتطور التاريخى ، بل كان أيضا مفكراً أخلاقيا ونسبيا . فهو قد استخدم نظريته فى التاريخ ، ليس فقط لإيضاح ماحدث ، ولا حتى للتكهن بما قد يحدث فى ظروف تاريخية معينة ، بل أيضا للتنبؤ بالمصير النهائى للبشر فى مجموعهم . فالثورة البروليتارية وظهور المجتمع اللاطبقى بمضى الزمن هى بالنسبة إليه نتائج ضرورية للتناقضات الكامنة فى الاقتصاد الرأسمالى ، وهى نتائج ليست فقط مرجحة الظهور إذا ما توافرت ظروف تجريبية معينة ، بل إنهـــا ضرورية الظهور ، أو هى — حسب مقصده الحقيقى الباطن — واجبة الظهور . فمن الواجب ، فى نظر ماركس كما فى نظر هيجل ، أن يُقرأ التاريخ البشرى على أنه تطور ضرورى ينتقل فيه كل نظام اجتماعى حتما إلى

---

(١) لودفيك اندرياس فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) فيلسوف المانى ، بدأ حياته هيجليا ، ثم انقلب من المثالية المطلقة الى المادية الطبيعية ، واثار اهتمام الأوساط الفكرية بهجومه على التحفظ الدينى ، وارجاعه المشاعر الدينية الى مجرد أمان لدى الانسان . ومن أهم كتبه : « ماهيةالمسيحية » (١٨٤١) و « الألوهية والحرية والخلود » (١٨٦٦) .

(المترجم)

ضده . ولقد كانت نظرته الديالكتيكية إلى التغير — كما هى الحال أيضا لدى هيجل — أقرب إلى القاعدة الصارمة للتحليل الذى يرمى إلى أن يفرض على كل تفكير صحيح أو « معقول » عن التاريخ طابعا ديالكتيكيا واضحا، منها إلى التعميم الاستقرائى . وهكذا يندمج العلم والأخلاق والبحث فى المصائر eschatology فى ذهن ماركس ، وربما بطريقة لا شعورية ، على نحو يمكن أن يُعد نظيراً حديثا لما تتصف به العقلية الإنجيلية من مزج قديم بين التاريخ والأخلاقيات والنبوءة . وأية محاولة لإيجاد فصل قاطع بين هذه العناصر كفيلة بحرمان الماركسية من طابعها الصوفى الخاص ، ومن جاذبيتها الهائلة من حيث هى إيديولوجية كاملة .

ومن الطبيعى أن ماركس ، من الوجهة الشكلية ، معارض للدين ، وأن فلسفته فى التاريخ ترتكز على ميتافيزيقا مضادة للروحية أو مادية . ومع ذلك فإن ماديته تختلف بشدة ، فى اتجاهها فضلا عن مذهبها ، عن نظريات الماديين والطبيعيين السابقين عليه . فمن الملاحظ أولا أن أبحاث الماديين الأولين ، مثل ديمقريطس ، كانت تهتم إلى حد بعيد بطبيعة العالم المادى ، على حين أن الاهتمام الأول عند ماركس كان منصبا على الإنسان والمجتمع : ولقد نظر الأولون إلى التغير على أنه مسألة حركة أو تغيير فى المكان فحسب ، متجاهلين تلك التغيرات الكيفية التى كانت أساسية فى نظرية ماركس فى التطور التاريخى . بل إن نظرتهم الآلية ، وبالتالى اللاتاريخية (من وجهة نظر ماركس) إلى التغير ، قد حالت بينهم وبين إدراك أن التاريخ عملية غير متكررة ، تحدث فيها ، فى مراحل حاسمة معينة ، تغيرات أساسية لا نظير لها فى الأسس المادية للتنظيم الاجتماعى.

ولعله لم يكن من قبيل المصادفة أن كثيراً من الماديين القدامى ، الذين رأوا أنه لا جديد بالفعل تحت الشمس ، كانوا من المسالمين الذين دعوا إلى أخلاق شخصية قوامها الاستسلام والتأمل . أما ماركس فكان

داعية متطرفا إلى العمل الإيجابى ، لايستطيع لهذا السبب نفسه أن يقبل أية ميتافيزيقا تبدو قاضية على الأمل فى حدوث تحسن أساسى فى الظروف المادية لحياة الإنسان . وبعبارة أخرى ، فقد كان عليه أن يأخذ التاريخ مأخذ الجد ، مدفوعا بنفس الرغبة الشديدة التى تملكته فى الانفصال الحاسم عنه . وأخيراً فقد قال الماديون السابقون عليه بنظرية ذرية فى المادة اقترنت فى أغلب الأحيان — كما فى حالة هبز — بنظرية اجتماعية مماثلة ، ترى أن المجتمع مجرد مجموعة من الأفراد لا تتحكم فى علاقاتهم بعضهم ببعض إلا قراراتهم أو مصالحهم الفردية . وتبعا لهذا الرأى تتم جميع التنظيمات الاجتماعية على أساس تعاقدى ، بحيث ينطوى أى خرق للعقد الاجتماعى على تحلل عاجل للمجتمع ذاته . أما نظرية ماركس الاجتماعية فتقضى بتفسير السلوك الاجتماعى « الهام » للأفراد ، لا من خلال القرارات الشخصية المبنية على الاهتمام العقلى بالمصالح الخاصة ، وإنما من خلال الأدوار التى يقوم بها هؤلاء الأفراد من حيث هم ينتمون إلى طبقة اقتصادية معينة ، وهى أدوار محددة اجتماعيا . ولقد كانت الحالة الطبيعية للبشر فى نظر هبز هى حالة « حرب الكل ضد الكل » ، وهى حالة لا يُزيلها إلا تنصيب حاكم كامل السلطة . أما فى نظر ماركس ، فإن الصراع هو حقا قانون الحياة البشرية ، غير أن نظرته إلى دراسة المجتمع من خلال نظمه العامة جعلته يرى أن الصراع الأساسى اجتماعى ، وأن الصورة الأساسية للصراع الاجتماعى هى حرب الطبقات ، لذلك كان من الضرورى ألا ينطوى أى مذهب مادى يكون مقبولا لديه ، على استبعاد لإمكانية النظرة الجدية إلى القضية القائلة إن المجتمع يزيد على مجرد مجموعة من الذرات البشرية ، التى لا تربطها سويا إلا اتفاقات من صنعها هى .

ولقد وجد ماركس فى فلسفة التاريخ عند هيجل إطاراً يصلح ، « إذا ماقلب رأسا على عقب » ، لإيجاد جميع الأسس اللازمة فى نظره لأية مادية

تاريخية أصيلة . على أنه لم يستطع أن يقبل تفسير هيجل للتاريخ ، الذى كان فى نهاية الأمر تفسيراً مثاليا ، يبدو على الأقل أنه يعزو إلى الأفكار والمثل وحدها قوة متحكمة فى التغير الاجتماعى . ففى رأى ماركس أن كل تغير اجتماعى هام إنما هو تغير فى الطرق المادية للإنتاج الاقتصادى . ومع ذلك فإن تحليل هيجل الفعلى للتطورات الاجتماعية يلتزم دائما حدود النظم الاجتماعية ذاتها ، ونادراً ما كان يرتكب مايعده ماركس الخطأ الأصيل فى الفلسفة الاجتماعية ، ألا وهو تفسير دور الفرد فى المجتمع على أنه يرتبط فقط بذوقه واختياره الشخصى . فهيجل كان مثاليا ، غير أنه كان مثاليا موضوعيا مطلقا: وقد أتاح له هذا الاحتفاظ بمسحة من الروحية فى الوقت الذى استبعد فيه عمليا ، وبطريقة منظمة ، تأثير الأغراض الشخصية فى تحديد مجرى التطور الاجتماعى . غير أن الأمر الذى كان له تأثير بالغ فى ذهن ماركس هو إمكانية إعادة تفسير الديالكتيك . ولم يعبأ ماركس بميل هيجل إلى الخلط بين التناقض المنطقى والتضاد أو التعارض المادى ، إذ كان ماركس أقل احتفالا بخصائص المنطق الصورى من هيجل ذاته . وقد لا تكون هناك قيمة للقانون الديالكتيكى الخاص بالقضية ونقيضها ، من حيث هو نظرية للاستدلال المنطقى ، ولكن هذا القانون أمد ماركس بأداة لا نظير لها لكشف خيوط التطور التاريخى . فهو حين فسر هذا القانون « ماديا » ، بدلا من أن يعده مجرد قانون للفكر ، قد كشف لأول مرة عن طريقة عمل الديالكتيك فى العالم الواقعى . ولقد كان استخدام هيجل ذاته للديالكتيك يبدو دائما اعتباطيا ، لا لشىء إلا لأنه لم يكن يملك الأساس المادى الغنى اللازم للقول بوجود ارتباط علّى بين القضية ونقيضها ، أو بين النقيض والمركب الناشىء . وهكذا كان ماركس يهدف لأول مرة من إعادة تفسير هذا القانون إلى إعطائه معنى محدداً قد ينفع فى أغراض التفسير العلمى الجاد والتنبؤ .

وهكذا سعى ماركس ، بجمعه بين الديالكتيك التاريخي عند هيجل وبين المادية ، إلى تحويل المادية ذاتها من التفكير الميكانيكي النظري إلى فلسفة للتطور الاجتماعي ، وكذلك إلى تحويل الديالكتيك من قانون للفكر يبدو اعتباطيا ، إلى قانون فعلي للعلية التاريخية . وربما كان استخدام ماركس للفظ « الديالكتيك » قد أفقد اللفظ أي ارتباط باق بينه وبين معناه الأصلي . غير أن هذه في الواقع مسألة ألفاظ . ورغم أن لفظ « المادة » في أهم معانيه لم يعد عند ماركس يستخدم للدلالة على أساس أو جوهر كامن ، وإنما على « المواد materials » الملاحظة التي يعمل بها الناس ويبذلون عليها طاقتهم، فإن هذا يعبر مرة أخرى عن تحول في اهتمام ماركس من حيث هو مفكر إيديولوجي . وأهم ما في الأمر هو أن الإيديولوجيــة المسماة « بالمادية الديالكتيكية » — بغض النظر عن صحة التسمية — قد استحوذت على مخيلة الناس إلى حد لم يقدر عليه أي مذهب منذ عهد المسيح .

وطالما ردد ماركس احتجاجه القائل إن استخدامه للديالكتيك كان علميا فحسب . وينبغي أن ننبه في الوقت ذاته إلى أن الديالكتيك ، كما وصفه هيجل، كان يتميز بسمات أعجب بها ماركس كثيراً . ومن هذه السمات ، تلك المعقولية الكامنة التي عزاها هيجل إليه . فقد استطاع هيجل — وربما كان في ذلك متلاعبا بمعنيين للفظ « المعقول » — أن يؤكد أن أية عملية معقولية ينبغي أن تكون مفهومة وصحيحة في الوقت ذاته. ونظراً إلى أن « المفهومية» و « الصحة » متأصلتان في معنى المعقولية ذاتها ، فقد استطاع أن يستخدم اللفظ للتعبير عن الإطراء اللاشخصي في نفس عملية تأكيد الطابع المعقول أو الخاضع للقانون في أي تطور اجتماعي . ولقد كان لهذا ، من الناحية الإيديولوجية ، ميزة كبرى هي إعفاء هيجل من ضرورة التعبير عن موافقته الخاصة على الديالكتيك في صورة حكم قيمة صريح .

وقد استخدم ماركس نفسه ، وربما دون أن يدري بالضبط ما فعل ،

هذا الجانب المعيارى فى أساسه للديالكتيك الهيجلى فى أغراضه الإيديولوجية الخاصة التى كانت مختلفة كل الاختلاف . غير أن هذا الازدواج فى معنى كلمة « المعقول » هو الذى أتاح له الاحتفاظ بسمة النزاهة العلمية الرفيعة ، دون أن يحرم نفسه مزايا لغة المديح اللاشخصى . وبفضله استطاع أن يترك الديالكتيك يشير إلى وجهه الأخلاقى الخاص دون أن يقحم عليه أى حكم ذاتى ، يفترض أنه دخيل ، متعلق بالخير أو الشر .

وهكذا كانت فكرة التقدم منسوجة ببراعة فى ثنايا الديالكتيك ذاته ، وعلى هذا النحو كان تفسير ماركس المادى للتاريخ ينطوى ، دون أى تأكيد خاص من ناحيته ، على النتيجة الضمنية التى لم يعبر عنها ، رغم كونها أساسية ، وهى أن التطور الثورى للمجتمع هو دائما حركة خاضعة للقانون ، تتجه إلى الأحسن . غير أن الديالكتيك كان يتسم بصفة أخرى أعجب بها ماركس ، ألا وهى صفة « الضرورة » . فلعله كان يكفى ، فى نظر ماركس العالم ، أن يقتصر المرء على إيضاح شروط التغير الاجتماعى . أما من حيث هو مفكر إيديولوجى ، فقد كان من الضرورى جداً لتحقيق أغراضه أن يتمكن من وصف رقصة التاريخ الكبرى الثلاثية الإيقاع بأنها « ضرورية » ، أو « حتمية » . ولا جدال فى أن من واجب كل من توافرت لهم النية الطيبة أن يقبلوا عن طيب خاطر أى تطور معقول ، ولكن إذا كان هذا التطور حتميا أيضاً كما وصف ماركس النصر النهائى للبروليتاريا ، فعندئذ تصبح مقاومته منعدمة الجدوى . والمسألة العملية الوحيدة ، فى نظر أنصار ماركس ، هى مسألة التوقيت . فلن يستطيع أى شىء أن يؤجل تغيراً تاريخياً ضرورياً إلى الأبد . غير أن الديالكتيك لا يشير إلا إلى اتجاه للتغير ، لا إلى جدول تقويمى للحوادث المقبلة . ولذلك ينبغى أن تفعل المنظمات الثورية كالحزب الشيوعى شيئا للتعجيل بالغاية المحتومة المنشودة — أى المجتمع اللاطبقى .

وكثيراً ما أكد نقاد ماركس أن منطق نظريته ليس بمنأى عن النقد .

فقيل إن مناداته بالحتمية جعلته لا يترك مجالا للحـــرية ، وبذلك تصبح الدعوة الإيديولوجية ذاتها عديمة الجدوى. ويبدو لى أن نقاد ماركس لم يدركوا ، فى هذه المسألة ، « أن لفظ « المحتوم » ، كما استخدمه ماركس ، هو فى المحل الأول لفظ يقصد منه تشجيع البعض وبث اليأس فى نفوس البعض الآخر . فهو لا ينتمى إلى لغة الأوصاف العلمية ، وإنما إلى لغة الصراع الإيديولوجى . ووظيفته التنبؤية هى أن يوقظ فى عمال العالم الشعور برسالتهم التاريخية بوصفهم محررى البشر — أو هذا على الأقل هو الرد الذى كان ماركس خليقا بأن يدلى به عندما يتحدث من وجهة نظر أكثر واقعية .

ومازال أمامنا أن نلاحظ نتيجة أخرى لتفسير ماركس للتاريخ . فالتطورات فى الفكر الدينى أو الفلسفى أو السياسى هى فى نظر ماركس نواتج عرضية، فى الأساس، للتغيرات فى أساليب الإنتاج والتنظيم المادى . ومن هنا كان هدفه الفعلى هو أن يقلب تفسير هيجل المثالى للتاريخ ، بحيث يتسنى للمرة الأولى فهم « التركيب الظاهـــر superstructure » الفكرى المثالى على حقيقته ، من حيث هو نتيجته للتغيرات الأساسية فى النظام الاجتماعى ، لا سبب متحكم فيها . وكان من نتيجة هـــذا القلب أن ماركس نظر إلى التقدم ، لا من خلال النمو الذاتى الروحى أو « الحرية » ، وإنما من خلال تحسين الأوضاع الاقتصادية الكامنة للحياة الاجتماعية . وهكذا رأى ماركس أن تحسين أحوال الإنسان يبدأ بحل لمشكلة الفقر حتى لو لم يكن ينتهى بها . وهو يرى أن خلاص الإنسان ، وشفاءه من عزلته ومن بؤسه أيضاً ، إنما يكمن أساساً فى التصدى الجماعى لهذه المشكلة ومن هنا قال « إن تشريح المجتمع المدنى ينبغى أن يلتمس فى الاقتصاد السياسى » ولعله كان خليقـا بأن يضيف أن الحال كذلك أيضا فى تشريح التقدم البشرى .

ولقد كانت نزعة ماركس الجماعية ناتجة ، إلى حد بعيد ، عن تلمذه الأولى في المدرسة الهيجيلية . فهو منذ البداية قد نظر إلى خلاص البشر ، مثلما نظر إلى السلوك البشرى ذاته ، من خلال المجتمع . على أن الإنسان ليس حيوانا اجتماعيا لأن لديه غريزة الإخاء ، وإنما لأنه قد كُيِّف على التفكير والسلوك بوصفه عضواً في طبقة اجتماعية ، فتلك الدوافع التي يملكها الفرد والتي تتعلق بالذات أو بالغير ، تعبر عن نفسها دائما من خلال مسالك تحكمت فيها البيئة الاجتماعيــــة التي يخضع لها . ولقد نسب كارل پوپر Karl Popper في كتابه القيم « المجتمع المفتوح وأعداؤه » إلى ماركس فضلا هو كونه أول من قرر ما يسميه « بالاستقلال الذاتي لعلم الاجتماع » وهذا في رأيي غير صحيح . فرغم أن فلسفة هيجل في التاريخ كانت ذات نزعة روحية ، فإنها قد صيغت أيضا في عبارات كانت في أساسها منتمية إلى مجال علم الاجتماع أكثر مما هي منتمية إلى مجال علم النفس . ومنه تعلم ماركس التفكير في السلوك البشرى من خلال أدوار تفرضها النظم الاجتماعية ذاتها . كذلك تخطىء قضية پوپر في ناحية أخرى ، إذ أن أوجست كونت ، كما رأينا ، قد أكد قبل ذلك بأوضح العبارات أن قوانين علم الاجتماع لا ترد إلى القوانين النفسية للطبيعة البشرية . ومع ذلك ففي وسعنا أن نتفق مع پوپر إلى حد معين ، فنقول إن ماركس قد ساهم بأكثر مما ساهم به أي فيلسوف آخر في القـــرن التاسع عشر في إشاعة فكرة الاستقلال الذاتي لعلم الاجتماع ، وأن تأثيره ، لا تأثير كونت أو هيجل ، هو الذي كان له أكبر الأثر في محاربة النزعة النفسية الكامنة في معظم النظريات الاجتماعية السابقة . ولنضف إلى ذلك أن نظرية كنظرية ماركس ، لا تتعارض مع نوع من الفردية الأخلاقيــة . وينبغي أن نقرر ، إحقاقاً للحق ، أن تصور ماركس للمجتمع الفاضل كان ، على خلاف هيجل أو كونت ، تصوراً فوضوياً . فالمجتمع الفاضــل أو اللاطبقي لا يمكن في نظره أن ينشأ دون تدابير جماعية . غير أن الغاية القصوى لهذه التدابير ولكل النظم ليست

حفظ كائن عضوى اجتماعى هائل ، وإنما سعادة أفراد الناس . وهنا لا يمكن يُعد ماركس ، كما هى الحال بالنسبة إلى هيجل ، من الممهدين للفاشية .

كذلك ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة ماركس المادية لا يمكن أن تعد ، بالفعل ، منطوية على نظرية أمانية فى الطبيعة البشرية ، فماركس من أنصار فكرة تأثير البيئة . وهو يرى ، من وجهة نظره الخاصة ، أنه إذا كان معظم الناس قد عاشوا ! حتى الآن بحد السيف ، فذلك ليس راجعاً إلى نزعة عدوانية غريزية فيهم ، وإنما هو راجع إلى أن ظروف البيئة الاجتماعيـة تحتم عليهم السلوك بطريقة عدوانيـــة . والرأسمالية ، لا شهوة القوة ، هى التى تولد النزعة الاستعمارية والحرب فى نظر ماركس . وبالمثل ليس الفساد الفطرى فى الإنسان هو سبب جشع الرأسماليين ، بل إن السبب هو روح السلب والنهب التى يثيرها نظام الربح . ولقد قال فولتير إن الناس لم يكونوا دائماً ذئاباً ، وإنما أصبحوا ذئاباً . أما ماركس فرأى أن مهمته هى إيضاح سبب ذلك . ولكنه رأى أيضاً أن مهمته هى أن ينىء الناس بالوسائل التى قد تؤدى بهم إلى الكف عن سلوك مسلك الذئاب [1] .

وأول المقتطفات التى سنوردها هو مؤلف ماركس :

« قضايا حول فويرباخ » . وقد كتبت « القضايا » سنة ١٨٤٥ ، ونشرت لأول مرة بوصفها ملحقاً فى طبعة ١٨٨٨ لكتاب إنجلز « لودفج فويرباخ » أما النص الثانى فمأخوذ من الجزء الأول من كتاب إنجلز : « ضد دورنج Anti-Dühring » [2] ويحوى الكتاب الأخير ، الذى كان آخر

(١) يجد القارىء فى الفصل الأول مزيدا من المناقشة لفلسفة ماركس ولا سيما لآرائه فى العلاقات بين الفلسفة والايديولوجية والعلم .

(٢) هـــذه المقتطفات مأخوذة من كتاب « الموجـــز فى الماركسـية A Handbook of Marxism » الذى نشره E. Burns فى مطبعة Random House بنيويورك ، ١٩٣٥ . ويمثلها فى لندن ، فكتور جولانتش Victor Gollancz والعنوان الأصلى لكتاب انجلز عن لودفج فويرباخ هو Ludwig Feverbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie.

وقد نشر سنة ١٨٨٨ . والعنوان الأصلى لكتاب « ضد دورنج » هـــو Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,

وقد نشر سنة ١٨٧٨ .

ما كتبه إنجلز بالتعاون مع ماركس ، عرضاً ربما كان أفضـــل عرض عام للتفسير المادى للتاريخ . وفيه يهاجم إنجلز المادية غير الديالـكيتيكية التى شاعت عندئذ بفضل كتابات « دورنج » ، الذى كان محاضراً للاقتصاد فى جامعة برلين ، وأصبح الآن شخصاً منسياً .

(النص) :

« أولا — إن العيب الرئيسى فى كل مذهب مادى ظهر حتى الآن — وضمن هذه المـذاهب مذهب فويرباخ - هو أن الموضوع ، أو الواقع ، أو المحسوس لا يُنظر إليـه إلا فى صورة موضوع التأمل ، لا بوصفه نشاطا حسيا بشريا ، أو سلوكا عمليا ، أى ليس من الوجهة الذاتية . والذى حدث هو أن المثالية أكدت الوجه الإيجابى ، معارضة بذلك المـادية — غير أنها لم تؤكد ذلك إلا بطريقة مجردة ، إذ أن المثاليـة بطبيعة الحـال لا تعرف الفاعلية الحسية الحقيقية بما هى كذلك . ولقد أراد فويرباخ تأكيد وجود موضوعات حسية ، مميزةً واقعيا من الموضوعات الفـكرية ، غير أنه لم ينظر إلى الفاعلية البشرية ذاتها على أنها فاعلية من خلال الموضوعات. وهكذا نراه فى « ماهية المسيحية » يرى أن الموقف النظرى هو الموقف الإنسانى الأصيل الوحيـــد ، على حين أنه لا ينظر إلى الجانب العملى ، ولا يقرره ، إلا من خلال صورته اليهودية القذرة ، من حيث هو « مظهر » . ومن هنا فانه إدراك أهمية الفاعلية « الثورية » ، العملية والنقدية .

ثانيا : ان مسألة إمكان نسبة الحقيقة الموضوعية إلى التفـكير البشرى ليست مسألةً نظرية وإنما مسألة عمليـة . فنى ميدان العمل ينبغى أن يثبت الإنسان الحقيقة ، أى صحة تفـكيره وقوته « وانطباقه على هذا العالم » . أما الخلاف حول حقيقة التفـكير أو عدم حقيقته ، منفصلا عن المجـال العملى، فما هو إلا خلاف مدرسى .

ثالثا : إن المذهب المـادى القائل إن الناس نواتج الظروف والتربية ،

وأن تغير الناس بالتالى ناجم عن تغيير الظروف والتربيـــة ، يغفل أن الظروف لا تتغير إلا عن طريق الناس ، وأن المربى ذاته ينبغى أن يُربى ، ومن هنا فإن هذا المذهب ينتهى بالضرورة إلى تقسيم المجتمع قسمين : يتعالى أحدهما على المجتمع (كما هى الحال لدى روبرت أوين مثلا) .

ولا يمكن تصور اقتران تغير الظروف بالنشاط البشرى ، وفهمه فهما معقولا ، إلا بوصفه سلوكا عمليا ثوريا

رابعاً : يتخذ فويرباخ نقطة بدايته من واقعة خروج الذات عن حدودها فى الدين (religious self-alienation) ، وازدواج العالم إلى عالم دينى خيالى وآخر حقيقى . ومهمته فى مؤلفاته تنحصر فى تفكيك العالم الدينى وإرجاعه إلى أساسه الدنيوى . ولكنه يغفل أنه بعد أن يتم هذا العمل ، تظل المهمة الرئيسية باقية . إذ أن كون الأساس الدنيوى يرفع ذاته فوق ذاته . ويستقر فى السحب بوصفه عالما مستقلا ، هو ظاهرة لا تفسر إلا على أساس الانشقاق الذاتى والتناقض الداخلى فى هذا الأساس الدنيوى . وعلى ذلك فمن الواجب أولا فهم هذا الأساس الدنيوى فى تناقضه ، ثم إحداث انقلاب ثورى فيه عمليا بالقضاء على التناقض . مثال ذلك أنه عندما يتضح أن العائلة الأرضية هى سر العائلة المقدسة ، فمن الواجب عندئذ نقد الأولى نظرياً وإدخال تغيير أساسى فيها عملياً .

خامساً : يؤدى عدم اكتفاء فويرباخ بالتفكير المجرد إلى اتجاهه إلى التأمل الحسى ، ولكنه لا يدرك الحساسية من حيث هى نشاط عملى ، وحسى بشرى .

سادساً : يرد فويرباخ الماهية الدينية إلى الماهية البشرية . غير أن الماهية البشرية ليست كيانا مجرداً كامنا فى كل فرد على حدة ، وإنما هى فى حقيقتها مجموع العلاقات الاجتماعية .

وعلى ذلك فإن فورباخ ، الذى لا يحاول نقد هذه الماهية الحقيقية يضطر إلى :

١ — استخلاص الشعور الدينى بالتجريد من العملية التاريخية ، وتثبيته على أنه شىء فى ذاته ، والتسليم مقدما بوجود فرد بشرى مجرد — منعزل .

٢ — وبالتالى فهو لا يستطيع أن يفهم الماهية البشرية إلا على أنها « جنس » ، وعلى أنها تعميم باطن أخرس يقتصر على الجمع بطريقة طبيعية بين الأفراد العديدين .

سابعاً : وبناء على ذلك لا يدرك فورباخ أن « الشعور الدينى » هو ذاته ناتج اجتماعى ، وأن الفرد المجرد الذى يملكه ينتمى فى الواقع إلى شكل خاص من أشكال المجتمع .

ثامنا : الحياة الاجتماعية فى أساسها عملية . وكل الأسرار التى تضلل التفكير النظرى وتدفعه إلى الصوفية تجد حلها العقلى فى مجال العمل البشرى ، وفى فهم هذا المجال العملى .

تاسعا : إن القمة التى تصل إليها المادية التأملية ، أى المادية التى لا تدرك الحساسية بوصفها فاعلية عملية ، هى تصور أفراد منعزلين فى « مجتمع مدنى » .

عاشراً : إذا كانت المادية القديمة ترتكز على « المجتمع المـــدنى » ، فالمادية الجديدة ترتكز على المجتمع البشرى أو البشرية المندمجة فى مجتمع .

حادى عشر : لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم على أنحاء عدة ؛ غير أن المهم فى الأمر هو تغييره » .

ضد دورنج

التصنيف — الأولية Apriorism

. . . . . لا يمكن أن تتعلق القوالب المنطقية إلا بأشكال الفكر ؛ ولكن موضوع بحثنا هنا ليس إلا أشكال الوجود ، والعالم الخارجى ، وهذه الأشكال لا يمكن أن يخلقها الفكر ويستمدها من ذاته ، وإنما من العالم الخارجى فقط . غير أن هذا يؤدى إلى قلب العلاقة بأسرها رأسا على عقب : فالمبادىء ليست نقطة بداية البحث ، وإنما نتيجته النهائية ؛ وهى لا تطبق على الطبيعة والتاريخ البشرى ، وإنما تجرّد منهما ؛ وليست الطبيعة وعالم البشر هما اللذان يتفقان مع هذه المبادىء ، بل إن المبادىء لا تصح إلا بقدر ما تتفق مع الطبيعة والتاريخ . هــــذه هى النظرة المادية الوحيدة إلى المسألة ، أما نظرة السيد دورنج فهى مثالية ، تجعل الأشياء واقفة على رءوسها تماما ، وتصوغ العالم الحقيقى من أفكار ومن قوالب أو إطارات أو مقولات توجد فى مكان ما قبل العالم منذ الأزل — فهو فى ذلك مثل هيجل تماما .

مثل هذه النتيجة تتلو من القول ، على مثال المذهب الطبيعى تماما ، بأن « الوعى » و « الاستدلال » أشياء معطاة ، وأشياء قائمة منذ البداية ، فى مقابل الوجود والطبيعة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان من الأمور التى تدعو إلى العجب الشديد أن يوجد مثل هذا التناظر بين الوعى والطبيعة ، والفكر والوجود وقوانين الفكر وقوانين الطبيعة . ولكن لو أثير السؤال الآخر : ماهو الفكر والوعى إذن ، ومن أين أتيا ؟ لوضح أنهما ناتجان للمخ البشرى ، وأن الإنسان ذاته ناتج للطبيعة ، تطور فى بيئته ومعها ؛ ومن هنا فمن الواضح بذاته أنه لما كانت نواتج المخ البشرى فى نهاية الأمر نواتج للطبيعة أيضا ، فإنها لا تناقض بقية الطبيعة وإنما تناظرها . . .

فإذا استخلصنا القوالب التى تسرى على العالم ، لا من أذهاننا ، وإنما من العالم الواقعى بتوسط أذهاننا فحسب ، فلن نحتاج إلى فلسفة لهذا الغرض ، وإنما إلى المعرفة الوضعية للعالم وما يحدث فيه ؛ وما تمدنا به هذه المعرفة ليس بدوره فلسفة ، وإنما علم وضعى .

وفضلا عن ذلك ، فإذا لم يعد ثمة داع لأية فلسفة من هذا النوع الخالص ، فلن يعود هناك داع أيضا لأى مذهب ، بل لأى مذهب طبيعى فى الفلسفة . فإدراك الارتباط المتبادل المنظم بين ظواهر الطبيعة يؤدى بالعلم إلى إثبات وجود مثل هذا الارتباط المتبادل المنظم فى جميع المجالات ، من حيث أوجهها العامة وتفاصيلها . ولكن من المستحيل علينا ، وسيظل من المستحيل دائما ، الإتيان بتعبير علمى صحيح شامل عن هذا الارتباط المتبادل ، وصياغة صورة فكرية دقيقة لنظام العالم الذى نعيش فيه . ولو أمكن فى أى وقت من تطور البشر الوصول إلى نسق نهائى كامل للارتباطات المتبادلة فى العالم — المادى والذهنى والتاريخى أيضا ، لكان معنى ذلك أن المعرفة البشرية قد بلغت منتهاها ، ولتوقف التطور التاريخى منذ اللحظة التى يصبح فيها المجتمع متوافقا مع هذا النسق — وهى فكرة ممتنعة، ولغو محض . . . فكل صورة ذهنية للنظام العالمى تُحدّ موضوعيا وستظل تحد ، بالمرحلة التاريخية التى تمر بها ، وذاتيا بالتركيب المادى والذهنى لصانعها .

الفلسفة الطبيعية : تركيب الكون والفيزياء والكيمياء :

. . . . لقد تحدث الماديون قبل « دورنج » عن المادة والحركة . أما هو فيرد الحركة إلى القوة الميكانيكية بوصفها صورتها الأساسية المزعومة ، وبذلك يصبح من المستحيل عليه فهم الارتباط الحقيقى بين المادة والحركة ، وهو الارتباط الذى كان بالفعل غامضا لدى جميع الماديين السابقين عليه .

ومع ذلك فالأمر بسيط إلى حد بعيد . فالحركة هى طريقة وجود المادة . إذ لم توجد ، ولا يمكن أن توجد فى أى مكان ، مادة بلا حركة . فهناك حركة الفضاء الكونى ، والحركة الآلية للكتل الصغرى الموجودة على مختلف الأجرام السماوية ، وحركة الدقائق التى تتخذ شكل حرارة أو تيارات كهربية أو مغناطيسية ، أو تفاعل أو تحلل كيميائى ، أو حياة عضوية — هذه كلها حركات تسرى واحدة منها ، أو كثرة منها فى آن واحد ، على كل ذرة مادية فى الكون . وكل سكون ، وكل توازن ، إنما هو نسبى فحسب ، ولا معنى له إلا بالنسبة إلى صورة محددة ما للحركة . . . فالمادة بلا حركة ، كالحركة بلا مادة ، أمر يستحيل تصوره ، ولذلك فالحركة لا تقبل الكون والفساد ، شأنها فى ذلك شأن المادة ذاتها ؛ وكما قالت من قبل إحدى الفلسفات (فلسفة ديكارت) فإن كمية الحركة الموجودة فى العالم تظل دائماً على ما هى عليه ، وإذن فالحركة لا تخلق ، وإنما يمكن أن تنتقل فقط . وعندما تنقل الحركة فى جسم الى آخر ، فإنها تعد موجبة من حيث هى تنقل ذاتها ، وتكون علة الحركة ، بقدر ما تكون هذه الأخيرة منقولة ، أى سالبة . وهذه الحركة الموجبة هى ما نسميه « بالقوة » ، بينما السالبة هى « مظهر القوة » ، ومن هذا يظهر بكل وضوح أن القوة مساوية لمظاهرها ، لأن نفس الحركة هى التى تظهر فى كليهما فى واقع الأمر .

وعلى ذلك فإن القول بحالة ساكنة للمادة هو فكرة من أسخف الأفكار وأكثرها امتناعاً — وهو خيال هذيانى محض . ومن الضرورى للوصول إلى فكرة كهذه ، تصور التوازن الميكانيكى النسبى (وهو حالة يمكن بالفعل أن يمر بها أى جسم على الأرض) على أنه سكون مطلق ، ثم مد هذه الفكرة إلى الكون بأسره . ولا شك أن مما ييسر ذلك إرجاع الحركة الكونية إلى قوة ميكانيكية محض — كما أن قصر الحركة على القوة

الميكانيكية المحض له ميزة أخرى ، هى إمكان تصور القوة على أنها ساكنة ومتوقفة ، أى على أنها قد شُلت مؤقتا . أما عندما يكون نقل الحركة عملية معقدة إلى حد ما ، تنطوى على عدد من النقاط الوسطى ، كما يحدث فى كثير من الأحيان ، فعندئذ يصبح من الممكن إرجاء النقل الفعلى إلى أية لحظة نشاء ، عن طريق حذف الحلقة الأخيرة فى السلسلة . . .

فمن الممكن إذن أن نتصور أن المادة فى حالتها الساكنة المماثلة لذاتها كانت محمّلة بالقوة ، ويبدو أن هذا هو ما يعنيه دورنج بوحدة المادة والقوة الميكانيكية — إن كان يعنى بذلك شيئا على الإطلاق . على أن هذه الفكرة باطلة ، لأنها تتناول حالة هى بطبيعتها نسبية ، وبالتالى لا تنطبق إلا على جزء واحد من المادة فى الوقت الواحد ، فتنقلها إلى الكون وكأنها مطلقة . . . وقد يكون لنا أن نلف وندور ما شاء لنا اللف والدوران ، ولكننا سنعود دائما ، إذا اتبعنا طريق دورنج ، إلى إصبع الله .

* * *

. . . إن صاحبنا الميتافيزيقى هذا ليجد فى القول بأن مقياس الحركة إنما يكون فى ضدها ، وهو السكون ، عظمة فى حلقه وعلقما فى لسانه . فهذا بالفعل تناقض صارخ ، وكل تناقض هو فى رأى دورنج لغو فارغ . ومع ذلك فمن الصحيح أن الحجر المعلق ، كالبندقية المحشوة ، يمثل كمية محددة من الحركة الميكانيكية ، وأن هذه الكمية تقاس بدقة بوساطة وزنه وبعده عن الأرض ، وأن الحركة الميكانيكية يمكن أن تستخدم على أنحاء شتى حسبما نشاء ، أى فى سقوطها المباشر ، أو انزلاقها على سطح مائل ، أو فى إدارة أسطوانة . فإمكان التعبير عن الحركة من خلال ضدها ، أى السكون ، لا ينطوى على أية صعوبة على الإطلاق من وجهة النظر الديالكتيكية . وما التناقض بأسره ، بالنسبة إلى الفلسفة الديالكتيكية ، إلا شىء نسبى ؛ فليس ثمة شىء اسمه السكون المطلق ، والتوازن غير المشروط . بل إن

كل حركة مفردة تسعى إلى التوازن ، والحركة من حيث هى كل تضع حداً للتوازن . وعلى ذلك فعندما يحدث السكون والتوازن ، فإنهما يكونان نتيجة لحركة أوقفت ، ومن الواضح أن هـــذه الحركـة قابلة للقياس فى نتيجتها ، ويمكن أن يعبر عنها من خلال هذه النتيجة ، وأن تستخلص منها ثانية بصورة أو بأخرى . غير أن دورنج لا يمكنه أن يريح نفسه بقبول هذا العرض البسيط للمسألة . فإخلاصه للميتافيزيقا يجعله يبدأ بحفر هوة لا قرار لها ، ولا وجود لها فى الواقع ، بين الحركة والتوازن ، ثم يدهشه بعد ذلك أنه لا يستطيـع الاهتداء إلى أى جسر يعبر به هذه الهوة التى صنعها بنفسه . وإنه لحرى به ، والحال هذه ، أن يمتطى صهوة جواده الميتافيزيقى الهزيل[1] ، ويتعقب « الشىء فى ذاته » الكانتى ، إذ أن هذا ، ولا شىء غيره ، هو الذى يختبىء من وراء ذلك الجسر الذى لا يمكن الاهتداء إليه .

* * *

الديالكيتك ، الكم والكيف :

. . . من الصحيح أننا طالما كنا ننظر إلى الأشياء على أنها ساكنة لا حياة فيها ، وعلى أن كلا منها قائم بذاته بجوار الآخر ومن بعده ، فلن يعترضنا فيها أى تناقض . حقا إننا سنجد بعض الصفات التى يكون منها ما هو مشترك بينها ، ومنها ما هو متباين ، بل متناقض ، بين الواحد والآخر ، غير أن هذه الصفات تكون عندئذ موزعة بين أشياء مختلفة ، وبذلك لا تنطوى على تناقض . وفى حدود هذا المجال يمكننا أن نظل نسترشد بالطريقة الميتافيزيقية المعتادة فى التفكير . ولكن الوضع يختلف

---

(١) الأصل هنا : mount his metaphysical rosinant ، ولفظ Rosinonte هو اسم الجواد الذى كان يركبه « دوق كيخوته » ، وهو جـواد خائب هزيل ، وان يكن صاحبه قد تخيله فرسا لايشق له غبار ، وهكذا مضى به يتعقب خيالات وأوهاما ، مثلما يتعقب « دورنج » هنا شبحا لا حقيقة له وهو « الشىء فى ذاته » . (المترجم)

تماما حالما نتأمل الأشياء فى حركتها ، وتغيرها ، وحياتها ، وتأثيرها المتبادل بعضها فى البعض . فى هذه الحالة نصادف التناقض على التو . بل إن الحركة ذاتها تناقض : فأبسط تغيير ميكانيكى للمكان لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق جسم يكون فى نفس الآن فى مكان ما ، وفى مكان آخر معا ، ويكون موجوداً وغير موجود فى المكان الواحد . وما الحركة ذاتها ، الا تأكيد مستمر لهذا التناقض ، ورفع له فى الوقت ذاته .

فاذا كان التغير الميكانيكى البسيط للمكان ينطوى على تناقض ، فإن هذا يصدق بالأحرى على الصور الأعلى لحركة المادة ، ولا سيما الحياة العضوية ونموها . ولقد رأينا من قبل أن قوام الحياة إنما هو أن يكون الشىء الحى ذاته وشيئا آخر فى كل لحظة . فالحياة إذن تناقض بدورها ، وهى تناقض يتمثل فى الأشياء والعمليات ذاتها ، ويؤكد ذاته ، ويرفع ذاته على الدوام ؛ وحالما يتوقف التناقض ، تنتهى الحياة ذاتها ، ويُقبل الموت . وقد رأينا كذلك أننا لا نستطيع تجنب التناقض فى مجال الفكر أيضا ، وأن التناقض الموجود بين قدرة الإنسان على المعرفة ، وهى محدودة بطبيعتها ، وبين تحققها الفعلى فى الناس ، الذين تحد من معرفتهم الظروف الخارجية ، وكذلك قدراتهم العقلية الخاصة ، يُرفع عن طريق ما نعده ، فى رأينا على الأقل ، ومن وجهة نظر عملية ، تعاقبا لا نهاية له للأجيال التى تسير فى تقدمها إلى مالا نهاية . .

وقد انتهى ماركس فى ص ٣٣٦[1] ، بعد تحليله السابق لرأس المال والقيمة الفائضة الثابتين والمتغيرين ، إلى النتيجة الآتية : « ليس كل مبلغ من المال ، أو من القيمة ، قابلا للتحويل كما نشاء إلى رأسمال ، بل إنه لا بد لإحداث هذا التحويل من افتراض وجود حد أدنى معين من المال ، أو من القيمة التداولية ، بين يدى مالك المال أو السلع » .

---

(١) رأس المال ، المجلد الأول (طبعة كر Kerr) .

وهو يضرب بعد ذلك مثلا بحالة عامل فى أى فرع من الصناعة ، يعمل ثمانى ساعات لنفسه — أى فى إنتاجه لقيمة أجره — ويعمل الساعات الأربع التالية لصاحب رأس المال ، فى إنتاج قيمة فائضة ، تنساب فوراً إلى جيب صاحب رأس المال . فى هذه الحالة يكون على صاحب رأس المال أن يملك كمية من القيمة تكفى لتمكينه من إمداد عاملين بالمواد الخام وأدوات العمل والأجور ، لكى يستطيع أن يحصل كل يوم على كمية من القيمة الفائضة تمكّنه من أن يعيش عليها فى نفس مستوى عامليه على الأقل . ولما كان هدف الإنتاج الرأسمالى ليس مجرد العيش الضرورى ، وإنما زيادة الثروة ، فإن صاحبنا هذا لن يكون بعامليه رأسماليا . ولكى يعيش على مستوى أفضل مرتين من العامل العادى ، ويخصص نصف القيمة الفائضة الناتجة ليستخدمها رأسمال ، فعليه أن يوظف ثمانية عمال ، أى أن عليه أن يملك أربعة أمثال القيمة المذكورة من قبل . وبعد هذا فقط ، ومن خلال شروح أخرى أوضح بها ماركس وأثبت أنه ليست كل كمية صغيرة من القيمة كافية للتحوّل إلى رأسمال ، وإنما يتفاوت الحد الأدنى اللازم تبعا لكل مرحلة فى التطور ولكل فرع فى الصناعة — بعد هذا فقط يلاحظ ماركس أنه « هنا ، كما فى العلم الطبيعى ، تتحقّق صحة القانون الذى اهتدى إليه هيجل (فى كتابه « المنطق ») ، والقائل إن التغير الكمى وحده يتحول بعد نقطة معينة إلى فروق كيفية » . . . .

* * *

الفصل العاشر

الخلاص بلا مخلص

فريدرش نيتشه (١٨٤٤ — ١٩٠٠)

لو كان قد أجرى استفتاء بين الفلاسفة المحترفين قبل الحرب العالمية الثانية عما حققه فردريش نيتشه ، لانعقد الاتفاق على الأرجح ، فى البلدان الناطقة بالإنجليزية على الأقل ، على أنه « فيلسوف أدبى » رائع ولكنه يفتقر إلى الشعور بالمسئولية » وينبغى ألا يفرط المرء فى أخذ أفكاره المثيرة مأخذ الجد . وقد أعرب « سانتيانا » عن الرأى السائد عندما تحدث فى كتابه « الأنانية (Egotism) فى الفلسفة الألمانية » عن « البلاهة العبقرية » وعن « التجديف الصبيانى » عند نيتشه . ولخص برتراندرسل ، فى كتاب متأخر إلى حد ما ، هذا الرأى بقوله إن نيتشه « لم يخترع نظريات جديدة ، بالمعنى الدقيق ، فى ميدان الأنطولوجيا (مبحث الوجود) ؛ وتنحصر أهميته فى ميدان الأخلاق أولا ، وبوصفه ناقداً تاريخياً دقيقاً ثانيا » . وفيما يتعلق بتأثير نيتشه يضيف إلى ذلك أن أتباعه « كان لهم وقتهم ، ولكن لنا أن نأمل فى أن تكون النهاية مقتربة بسرعة » .

وقد ثبت فى هذه الحالة أن قدرة رسل على التنبؤ كانت ضعيفة إلى أبعد حد ، ولكنه أثار بطريقة ضمنية سؤالا يتغلغل فى أعماق المشكلة المتعلقة بمعنى فلسفة نيتشه : فمن هم أتباعه الحقيقيون ؟ لقد كان الاتجاه السائد وقتا ما هو النظر إليه على أنه قد استبق الإيديولوجيات اللاعقلية الممجدة للقوة ، والتى بلغت قمتها فى الفاشية والنازية . وقد اعترف موسولينى صراحة بإعجابه

بنيتشه ، كما أن الكثيرين قد تنبهوا إلى وجود أوجه شبه ، سطحية على الأقل بين انقلاب القيم عند نيتشه ، بما يتسم به من طابع مضاد بعنف للتحررية والديمقراطية ، وبين عقيدة القوة والمصير النازية . ورغم ما كان لهذه الارتباطات السيئة من تأثير مدمر فى سمعة نيتشه ، فليس من الممكن استبعادها والاستخفاف بها بسهولة . فكلمات نيتشه ، إن لم تكن أفكاره ، حافلة بالقسوة . وبغضه الواضح « للقطيع » أشد مرارة من بغض « سوفت Swift » له . ولا شك فى أن هناك نيتشه آخر ، لا يظهر بوضوح ، يميز بين عدو المسيح وعدو المسيحية ، وكان خليقا بلا شك بأن يشمئز من قسوة النازية ، أو على الأقل من سوقيتها . غير أن امتداحه « للفضائل » العسكرية كان صادقا ، وهجومه المندفع على « حزب الإنسانية » يتردد مراراً فى كل مكان من مؤلفاته .

ومع كل هذا فإن لفلسفة نيتشه أوجها عديدة تتعارض بوضوح مع النازية ، ومن المستحيل أن يعد مسئولا عن جميع الآثام التى ارتكبت باسمه . فهو قطعا لم يكن من المعجبين « بالروح » الألمانية أو القومية الألمانية . ورغم أنه كان من أنصار السلطة المفروضة[1] ، فقد عارض عقيدة تسلط الدولة . وكان ينظر إلى نفسه دائما على أنه « أوربى صالح » على عكس معظم معاصريه من الألمان . وكان يبغض « أخلاق العبيد » ، التى اعتقد أن أصلها يرجع إلى الشعب اليهودى . ولكن هذا هو الأساس الحقيقى لكراهيته المزعومة للسامية . وكان يعجب كثيراً « بالرجال العظماء » مثل نابليون ، ولكن السبب الرئيسى لهذا الإعجاب هو أنه كان يرى فيه رمزاً رومانتيكيا للوثوق الباطن

(١) ترجمنا كلمة authoritarion بعبارة « من أنصار السلطة المفروضة » . والأمر الذى لاشك فيه أن نيتشه لم يكن كذلك على الاطلاق فهو لم يكن يقبل سلطة تفرض عليه ، ولا كان يقبل أن يفرض هو سلطته على الناس ، لأن نزعته الفردية القوية كانت تتعارض تماما مع أى اتجاه الى فرض السلطة منه أو عليه . وهكذا يبدو لى أن تعبير المؤلف هذا غير موفق على الاطلاق . (المترجم)

من الذات ، ولحرية العمل الخارجية ، فى عصر كان فيه الوثوق والحرية يتزايدان استحالة . وفضلا عن ذلك فإنى مقتنع بأن مثله الأعلى ، « الإنسان الأرقى » هو أقرب إلى الفنان المبدع أو النبى الدينى منه إلى بانى الإمبراطوريات.

وقد ظهرت منذ الحرب العالمية الأخيرة موجة أخرى من الاهتمام بفلسفة نيتشه ، صدرت من جهات أكثر عطفا عليه . ومنذ ظهور الوجودية أصبح من الشائع تمجيده ، هو وكيركجورد ، بوصفه واحداً من أهم الممهدين لهذه الفلسفة المفرطة فى نزعتها الفردية . وهكذا ينمو الآن اتجاه أقوى ميلا إلى تفكير نيتشه . وقد أخذت وجهة النظر هذه تستعيض عن الصورة التى كانت مرسومة له ، وهى صورة آكل النار الذى يفتقر إلى النضج والتوازن ، والذى استخدم قلمه بديلا لسيف . عجز عن حمله ، بصورة أخرى يظهر فيها منعزلا مغتربا ، يشغل سخف حياة الإنسان كل تفكيره ، ويشعر على نحو اعمق من أى من معاصريه بأنه يعيش « فى نهاية العالم » . وهنا أيضاً يطلب إلينا أن نعده أول فيلسوف ، منذ هيوم ، أدرك « فى قرارة نفسه » عدم وجود ارتباطات ضرورية بين الأمور المنتمية إلى مجال الواقع ، وواجه بحسه وعقله الحقيقة القائلة إن الوجود حافل بالسخف والامتناع .

وقد كثر الحديث فى هذه الأيام عن قدرة نيتشه فى ميدان « علم النفس المتعمق » . فقد اعترف نيتشه ، مثل شوبنهور ، الذى كان له تأثير عظيم فى تفكيره ، بمدى ضآلة الدور الذى يقوم به الاختيار الواعى والتفكير الواقعى فى تحديد الأفعال البشرية . كما أدرك مدى تحكم تجارب الحيبة والقلق العميقة الغور ، والتى لا يشعر بها الفرد عادة ، فى اتجاهاته الإيديولوجية ، الدينية منها والسياسة . وعرف نيتشه ، على نحو أفضل كثيراً من أى مفكر سبقه ، تلك الطرق التى لا تعد ولا تحصى ، التى يمكن بها استخدام الرموز الانفعالية فى التحكم فى الاتجاهات البشرية وتسييرها . بل إنه كان أكثر فلاسفة القرن ١٩ عشر إدراكا للخطر الكامن فى حياة العقل ، وللأقنعة الرمزية الهائلة

العدد التى يمكن أن يرتديها اللاعقل . وإذا بدا أحيانا أنه يقع فى حب كشوفه الخاصة ، ويجد لذة غير مألوفة فى إبداء احتقاره لمخلوق يمكن أن تخدعه انفعالاته على أنحاء شتى إلى هذا الحد ، فإنه إنما يكشف فى سلوكه عن بعض الصفات التى قد تساعدنا فلسفته ذاتها على فهمها . فالواقع أن نيتشه ذاته كان ضحية تعسة لبعض من تلك العلل النفسية والاجتماعية التى فعل هو ذاته الكثير للكشف عنها . والعجيب فى الأمر أنه ، مع مرضه ، قد استطاع الغوص إلى مثل هذا العمق من وراء الأقنعة التى يستخدمها الناس لإخفاء وحدتهم وخيبتهم .

ولم ينجح نيتشه أبداً فى وضع مذهب فلسفى . ولهذا يبدو أن من الخطأ فى نظرى أن نحاول وصف فلسفته المعقدة الغامضة بالطريقة المعتادة . وعلى ذلك فسوف أتبع طريقة مختلفة إلى حد ما فى تحديد معالم هذه الفلسفة . فسوف أبدأ بإجراء عدد من المقارنات بين نيتشه وبين الفلاسفة الآخرين الذين بحثناهم ، حتى أوضح بعضا من السمات البارزة لطريقة تفكيره ، ثم أخلص من ذلك إلى بعض الملاحظات العامة حول موقعه الفلسفى التاريخى.

ولنبدأ أولا بمقارنته بهيجل . ففى كلتا الحالتين نجد الأسلوب دالا على الفيلسوف . ولو أجرينا مقارنة سطحية ، لبدا أنهما على طرفى نقيض . فإذا كانت هناك كلمة واحدة تصف أسلوب هيجل ، فهى أنه « معتم » : إذ رفض مذهب ديكارت فى « الأفكار الواضحة والمتميزة » ، ولم يثق بقدرة اللغة المعتادة على التعبير عن أفكاره ، فكتب بطريقة ثقيلة مركزة ، محملة بالمصطلحات وبالعبارات الوصفية التى كثيراً ما تعقد أفكاره دون أن تلقى عليها مع ذلك مزيداً من الضوء . أما نيتشه ، فيكتب بطريقة تختلف تماما عن طريقة «الفيلسوف المدرسى» . فهو أستاذ فى استخدام اللغة المعتادة للتعبير عن كل ما يريد قوله . وهو يتحدث بأسلوب صادق غير متكلف ، وفى فقرات منفصلة ، وتحتشد مؤلفاته باستعارات وتشبيهات رائعة يبدو أن

ودلالتها تزداد ، بطريقة غامضة ، كلما أمعن المرء تفكيره فيها . وهو ، مثل هيجل ، أستاذ فى التهكم والمعارضة . ولكن إذا كانت معانيه الكامنة بدورها بعيدة المنال ، فإن الوجه الظاهر من نثره ، على خلاف هيجل ، واضح إلى أبعد حد . وحيثما يتحدث هيجل بطريقة لا شخصية ، وموضوعية ، إلى حد يكاد يكون مضحكا — فيخفى ذاته من وراء قناع من المعرفة التاريخية الشاملة ، نجد نيتشه يتحدث دائما عن نفسه و يمجد ذاتيته . ولقد كان «حسه التاريخى» مرهفا بقدر ما كان حس هيجل على الأقل ، ولكنه اتصف بميزة استثنائية لم تتوافر لهيجل ، وهى تطبيق هذا الحس التاريخى على نفسه. فهو لا ينسى أبداً ، ولا يدع قراءه ينسون ، موقعـــه التاريخى المتأرجح الغامض . وهو أيضاً يدرك بوضوح نقط الضعف فى الحس التاريخى ، كميله مثلا إلى الاستعاضة عن الاختيار والمسئولية الأخلاقيين بنوع من التمثيل الخيالى للأفعال الماضية ، وهروبه من المصير الوجودى للحياة البشرية ، وانحلاله . وأخيراً ، فإن نيتشه ، على خلاف هيجل، ليس فيلسوفا فحسب، بل إن كتابه « هكذا تكلم زرادشت » من أعظم الأشعـــار الفلسفية فى الأدب الغربى .

ولقد كان موقف نيتشه المعقد من المسيحية والمسيح حافلا بالتضارب مثله فى ذلك مثل هيجل . فقد تمكن هيجل ، كما رأينا ، من القيام بنوع من التوفيق الروحى مع المسيحية عن طريق تفسيره التاريخى والرمزى الخاص لها . أما نيتشه فلم يكن فى ذهنه مكان لروحية هيجل شبه المسيحية . حقا إن هيجل قال إن « الله قد مات » ، ولكن نيتشه كان يؤمن بذلك . فإلحاده كان عقليا وعاطفيا : فليس الله غير موجود فحسب ، بل إنه قد مات . وهكذا يتساءل زرادشت بلسانه « إن كان ثمة آلهة ، فكيف كنت أطيق ألا أكون إلها ؟ لذلك ، فليس ثمة آلهة » . غير أن رفض نيتشه للمسيحية لا يستتبع إنكار وجود الله فحسب ، وإنما هو يعارض بعنف المسيحية التاريخية ، التى

يعتقد أنها عممت أخلاق العبيد الموروثة عن اليهود ، ووقفت فى جميع المراحل حجر عثرة فى وجه التنوير العقلى والحرية الروحية .

ولقد قيل إن نيتشه لم يعد نفسه معاديا للمسيح بقدر ماعد نفسه معاديا للمسيحية ، وأن عدوه الحقيقى هو بولس ، الذى جعل من سيده معلما ،وأحال أساطيره الطريفة إلى لاهوت منظم . وهكذا قيل إن ما كان نيتشه يعترض عليه بحق،هو أخلاق الخدمة الداعية إلى الطيبة، والتواضع الكاذب والإحسان اللذان يتوجان بوصفهما أعلى الفضائل المسيحية : فهى مليئة بالمتناقضات الغريبة ، وتنادى بأن خلاص البشر لا يتحقق إلا بالعزوف والتضحية والعذاب . وهنا يبدو نيتشه فى صورة شخص يقسو لكى يكون رحيما ، ولا هدف له إلا طرد تجار المال والمنافقين من المعبد ، وقتل أفعوانات التكاسل الروحى ، والتهاون ، والجرى السوقى وراء اللذة ، كما فعل المسيح ذاته . بل إن فى وسعنا أن نمضى خطوة أخرى أبعد من ذلك ، ونصف فكرة العود الأبدى ، التى قال بها نيتشه ، بأنها لاتعدو أن تكون تحويراً طفيف الاختلاف لفكرتى التجسد والبعث المسيحيتين .

هذا كله ممكن ، ولكنه لا ينبغى أن يدفعنا إلى إنكار بغض نيتشه للمسيحة وجميع ثمارها الروحية . ولست أعتقد أن معارضة نيتشه للمسيحية كانت أخلاقية فحسب ، كما قال برتراند رسل . إنها أخلاقية قطعا ، ولكنها تتجاوز ذلك بكثير . فمن وراء حملته على أخلاق الحب الأخوى ، ومن وراء عدم إيمانه بالمسيح بوصفه مخلصا ، يكمن عدم إيمانه ، من حيث هو فيلسوف ، بوجود إله متجسد يدخل ، على نحو يحتشد بالتناقض ، فى مجرى التاريخ ، ويتدخل فى مصائر البشر ويتحكم فيها ، ويضمن للناس بعث أجسادهم فى الآخرة . وهنا أيضاً يقول زرادشت، إنى لأبتهل إليكم ، أيها الأخوة ، أن تظلوا مخلصين للأرض ، وألا تصدقوا من يحدثكم عن آمال تعلو على الأرض! إنهم ينفثون السم ، سواء أكانوا يعلمون ذلك أم لا يعلمونه » .

كذلك قد يساعد إجراء بعض المقارنات بينه وبين ماركس فى تحديد موقع فلسفته . فكلاهما يؤمن بالمذهب الطبيعى ، وكلاهما يألو على نفسه، إلى حد معين ، أن يفسر العالم الطبيعى وموقع الإنسان فى الطبيعة تفسيراً علمياً . ولقد كاد نيتشه أن يكون ، مثل ماركس ، رومانتيكيا رغم أنفه ، وهو يشبه ماركس فى احتقاره للتفكير الغيبى اللاعقلى ، ولجهالة العصور الوسطى، وللابتعاد عن التنوير ، وهى كلها صفات لبعض أوجه رومانتيكية القرن التاسع عشر . غير أنه يدرك بوضوح تام ، كما أدرك ماركس ، مدى التغير الذى لحق مصير الإنسان فى القرن التاسع عشر منذ « الأيام الجميلة الغابرة » ، أيام موتسارت وفولتير وهيوم . ورغم حنينه إلى عصر التنوير، فإنه يدرك أن مُثل ذلك العصر لا يمكن أن تكون مثله هو . وهو يشعر بالمرارة نتيجة لإدراكه ذلك . وهكذا أضفى عليه الحس التاريخى شعوراً بالأسى أعمق مما كان لدى ماركس ، بل لدى هيجل نفسه . فرغم روح الظفر الفياضة التى يتصف بها زرادشت ، فإن نيتشه لم يشارك ماركس تأكيده الجاد القائل إن التطور التاريخى للبشر ، رغم كل مافيه من منازعات دموية وضياع، إنما هو مسار قهرى نحو المجتمع الفاضل .

ولقد كان نيتشه أصدق تنبؤا بكثير من ماركس . فقد تكهن بظهور جيل جديد من الطغاة ، الذين سيستغلون ، بشىء من الهزؤ ، مخاوف الجماهير وافتقارها إلى الأمان ، لكى يوجهوهم كيفما شاءوا عن طريق أساطير اجتماعية محكمة . كما تنبأ ، ببصيرة نادرة ، بأن المثل الأعلى الذى رسمه هيجل للدولة سينحدر إلى مثل أعلى لدولة سوقية تمجد الثراء ، ولا هدف لها إلا الحرب ثم الحرب.[1] ولكنه يعد الاشتراكية مجرد تطور آخر لأخلاق

---

(١) فى اعتقادى أن هذه المقارنة غير سليمة : لأنه اذا كان نيتشه ــ على قصد المؤلف ــ قد تنبأ بظهور النازية أو الفاشية ؛ فان ماركس قد تنبأ بظهور الشيوعية ، واذا كان بين الدولة الشيوعية وبين البرنامج الأصلى الذى رسمه ماركس بعض الاختلاف ؛ فان بين النازية أو الفاشية وبين

القطيع الديمقراطية النفعية ، وهى الأخلاق التى يعدها أول نتيجة دنيوية للمسيح . (ومن الطريف أن نقارن بينه وبين هربرت سبنسر فى رأيه هذا فى الاشتراكية) فالاشتراكية فى رأى نيتشه ليست مذهبا تحرريا مجدداً على الإطلاق ، بل إنها تدعو إلى المزيد مما هو موجود فحسب . وهو يرى أن ما هو مطلوب ليس مجرد إعادة تنظيم لوسائل الإنتاج أو إصلاح عام للأشكال السياسية الديمقراطية القائلة بمذهب الحرية ، وإنما هو إعادة تقويم شاملة للقيم ، ترفض صراحة أخلاق خدمة الغير بأسرها ، وهى الأخلاق التى ترتكز عليها الاشتراكية ومذهب الحرية معاً .

ويشترك نيتشه مع ماركس فى كثير من آرائه حول الشرور المتأصلة فى الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة . غير أن تشخيصه وعلاجه كانا معا مختلفين تمام الاختلاف . فمن الملاحظ أولا أن التفكير بطريقة مادية ، من خلال الأساليب الاقتصادية للإنتاج ، والصراع المنظم بين الطبقات ، كان غريبا عن ذهن نيتشه إلى حد بعيد . وهو لا يؤمن على الإطلاق بالفضيلة الكامنة فى العمل الجماعى وفى الإخاء الاجتماعى . كما أنه لا يعبأ كثيراً بأى حل اقتصادى أو سياسى فى أساسه لمشكلة حرية الإنسان وإبداعيته المفقودة . وربما كان نيتشه أكثر المفكرين كراهية لكل ما هو جماعى فى تاريخ الفلسفة الحديثة . ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن يكون الرمز المعتاد الذى أشار به إلى الجماهير هو « القطيع » . والحق أن الخوف الذى ملأ قلبه من أن يطأه القطيع بأرجله ، والرعب الانطوائى من أن تطغى عليه الحياة اللاشخصية الجماعية الحديثة ، هو الذى يتخذ له رمزاً عكسياً فى دعوته إلى إرادة القوة . فالقوة ترمز عند نيتشه ، كما ترمز عند اسپينوزا ، إلى تقرير

= ما تصوره نيتشه بعض الاختلاف ايضا . فاذا نظرنا الى المسألة من زاوية عددية بحت ، فسنجد أن تنبؤات ماركس كانت أصدق كثيرا ، لأن ما تنبأ به أوسع انتشارا بكثير من ذلك النظام الذى تنبأ به نيتشه ، والذى عاش فترة ثم اندثر . (المترجم)

المرء لمصيره . وهى تعنى بالنسبة إليه أن تفعل ، وتكون قادراً على أن تفعل ماتريد ، لاماتحدده طبقة معينة أو نظام معين أو إرادة عامة « خيراً » لك . ففى رأى نيتشه أنه طالما ظل الفـــرد غارقاً فى نسيج من الطقوس الجماعية والقواعد الاجتماعية اللاشخصية الرتيبة ، فإن أى تدخل فى النظام السياسى أو الاقتصادى يترك المصير الأساسى للحياة الحديثة كما هو ، دون أن يمسه، مهما أدت تلك الطقوس والقواعد إلى مايسمى « بالرخاء » العام .

ولقد كان « مل » من الفلاسفة الذين كان نيتشه يحب دائما إبداء عدائه لهم . فقد احتقر نيتشه فلسفة المنفعة التى أسماها « بفلسفة الخنازير »، وكان هذا المذهب فى نظره دعوة تتسم بالحرص الممزوج بالجبن إلى تحقيق منافع مادية جماعية ، لاتصلح إلا لمجتمع من أصحاب الحوانيت العمليين ، وذلك طبقا لتصوره للبريطانيين . وقد أطلق على مل اسم « الغبى » وجهر باشمئزازه من « سوقية ذلك الرجل » . ولكن الواقع أن اختلاف نيتشه عن مل كان أقل مما تصور . فقد اشتركا معا فى ميلهما إلى النزعة الطبيعية ، وإلى العلم فى حدود معينة . ولم يكن هناك اختلاف كبير بين موقفيهما من الكنيسة وأخلاقها العزوفية المتعلقة بعالم آخر . ولم يكن مل يقل عن نيتشه سخطا على ماتجلبه النظم الديمقراطية الاجتماعية والسياسية من نتائج تبدو محتومة فيها ضعة وإملال واطراد . كما أن مشكلة تحرر الإنسان فى العالم الحديث لم تكن تقف ، فى رأى مل أيضا ، عند حد مسألة الحريات المدنية . بل كانت تعنى عنده ، كما كانت تعنى عند نيتشه ، قدرة الفرد على إكمال ذاته ، وتحقيق أعلى قدراته من حيث هو إنسان . ويبدو لى أن لغتهما ، لا معناها الأساسى، هى التى كانت مختلفة تماما . وفضلا عن ذلك فإن كراهية نيتشه الأرستقراطية للمعايير الكمية الخالصة للكمال ، لها ما يقابلها عند مل فى تفضيله لفكرة « الحكام العدول » بوصفهم معياراً مستقلا للقيمة .

ولكن ، رغم اشتراكهما فى الرغبة فى إنقاذ ماأطلق عليه «ماثيو أرنولد Matthew Arnold » اسم « البقية الاستثنائية ، فإن هذا يقابله عند مل ، وليس عند نيتشه ، تعاطف عميق مع القطيع . ولذلك لم يشعر مل بأى ميل إلى التخلى عن ولائه للمثل العليا الديمقراطية السياسية من أجل إنقاذ القيم الأرستقراطية ، قيم الذوق، والجدارة الشخصية، والامتياز الفردى. فالمجتمع الفاضل ينبغى فى رأيه أن يشمل الاثنين معا . ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق عند مل أكثر إنسانية ، فإن نيتشه أقوى شعوراً بصعوبة التوفيق بين أخلاق الرخاء وبين أخلاق الكمال الذاتى للأفراد « الأرقى » أو « الحكام العدول ». وكان يعتقد أن من الضرورى القيام باختيار بين الأمرين اللذين حاول مل أن يجمع بينهما . ولاشك فى أن قراره النهائى بينهما واضح تماما . ولعله كان خليقا بأن يقول إن الأخلاق عند مل ، إذ تحاول الجمع بين رفاه المجموع وكمال الفرد ، تغدو مزجا مختلطا عقيما بين مثل لا تقبل التوفيق بينها . أما بنتام فكان على أية حال خصما متسقا مع نفسه ، وعلى استعداد تام لتحمل نتائج معاييره الكمية المحض : فبنتام هو القائل إنه إذا كان فى لعبة الكرة من اللذة قدر ما فى الشعر ، فإنها تعادله من حيث هو خير ، وهذا كل ما فى الأمر . ولاشك أن الرد الممكن لمل على ذلك هو أنه ليس ثمة تحقيق ذاتى دون حب، ولا سعادة عامة إذا كان فيها تجاهل للفروق الكيفية بين أنواع الخير البشرى.

أما الصلات بين نيتشه وبين شوبنهور فإنها أوضح ظهوراً .

فقد كانت الاستعارة الرئيسية فى فلسفة نيتشه ، وهى إرادة القوة ، تعديلا ، من خلال دارون ، لإرادة الحياة عند شوبنهور . والواقع أن نيتشه قد تصور « الصراع من أجل الوجود » على نحو أكثر حرفية مما تصوره دارون . فهذا الصراع فى نظره مجهود مستمر . فيه تناحر ووحشية ، لا من أجل الحياة فحسب ، كما ظن شوبنهور ، وإنما من أجل السبق أيضاً . وفضلا عن ذلك فإن نظرة نيتشه إلى الإرادة كانت أقل ميتافيزيقية من نظرة

شوبنهور إليها . فالإدارة عنده تتعلق بالفعل قبل كل شيء ، وليست المسألة في نظر نيتشه مسألة إرادة « حرة » ، وإنما مسألة إرادات أقوى وأضعف. ولقد حاول شوبنهور — وربما كان في ذلك غير متسق مع نفسه — أن يجعل الإرادة تنقلب على ذاتها، بحيث نظر إلى الحياة الصالحة على أنها حياة التأمل المتحرر من الإرادة . أما نيتشه ، فقد أدرك ما في هذا الموقف من افتقار إلى الاتساق ، ورأى أن من المسلم به كون الإرادة كامنة في كل حياة ، وكونها باقية ما بقيت الحياة . ولذلك فالمسألة عنده لا يمكن أن تكون مسألة إنكار للإرادة أو تجاوز لها . وإنما السؤال الوحيد هو : أية إرادة هي التي ستسود ؟ وهذه في رأيه مسألة قوة فحسب .

ومع ذلك ، فهل كان الأمر كذلك حقا ، حتى بالنسبة إليه ؟ لقد قيل مراراً إن نيتشه ، شأنه شأن جميع القائلين بالنزعة الطبيعية ، يشوه التمييز بين ما هو موضوع للإرادة وما هو جدير بالرغبة فيه ، أي الخير ، وإنه ينتقل من واقعة وجود إرادة القوة ، إن كانت فعلا موجودة ، إلى تمجيدها ، دون أي تبرير ظاهر لهذا الانتقال . وهذا صحيح شكليا . وهو يوقع نيتشه في نفس المأزق الذي وقع فيه السفسطائي ثرازيماخوس في «جمهورية» أفلاطون . فهو يعترض على أخلاق العبيد المسيحية بأنها تكبل الأقوياء بالحديد . ولكن من هم الأقوياء في حقيقة الأمر ؟ إن الأخلاق المسيحية والنظم الديمقراطية كما يصفها نيتشه ، هي حيل تنظم بها إرادات الكثرة المتصفة بالضعف الفردي في إرادة جماعية عظمى تكبت الإرادات الأقوى لمن هم أرفع من هذه الكثرة . وهنا يبدو أن نيتشه يعترف ، دون تنبه ، بالحقيقة المرة للمبدأ القائل إن « الاتحاد قوة » . وهكذا قد يقول البعض إنه كان من واجبه ، بوصفه محبا للقوة على الدوام ، أن يعجب بالأخلاق المسيحية والمبادىء السياسية الديمقراطية أكثر من إعجابه بإنسانه الأرقى وبمثله العليا السياسية للصفوة الأرستقراطية . والواقع أن نيتشه يعجب بالقوة ، ولكن عندما يملكها أناس أرقى فحسب ، لا عندما يستخدمها القطيع ليقيد بها من هم أرقى منه .

وقد صُنِّف نيتشه أحياناً بأنه داروينى اجتماعى ، أحال الصراع من أجل الوجود إلى حكمة أخلاقية . ولكن الواقع أن فكرة الإنسان الأرقى عند نيتشه لا تكوّن نظرية تطورية إلا إذا نُظر إليها نظرة سطحية ، فما تتنبأ به هذه الفكرة بالفعل ليس نوعاً بيولوجيا جديداً ، وإنما هو نوع جديد من الإنسان ، يدرك قدرته الخاصة على العلاء على ذاته ، ويطالب لنفسه ولكل الأناس الراقين من أمثاله بحق العـــلاء على أنفسهم وتحقيق ذواتهم . فمذهبه هو قبل كل شىء دعوة أخلاقية أو دينية إلى العمل ، وهو ينطوى على مناشدة لذوى القدرات الرفيعة بأن يعلوا بالجهد الصارم والتضحية فوق مستوى تراثهم الحيوانى من الاستجابات المنعكسة الغريزية ، وتراثهم الاجتماعى من الخضوع للنظم السائدة بطريقة رتيبة كطريقة القطعان . وبالاختصار ، فنيتشه لم يكن يهتم جدياً بالمسألة العلمية المتعلقة بإمكان حدوث تطور لنوع جديد من بعد نوعنا « الآدمى العاقل » ، وإنما كان يهتم بالإمكانيات الروحية لهذا « الآدمى العاقل » ذاته .

وأعتقد أن من الإجحاف أن نقول إن نيتشه ، الذى كان أبوه قسيسا ، قد ظل طوال حياته واعظا غير متخصص يسير فى الطريق البروتستانتى التقليدى للفردية غير الخاضعة للنظم السائدة . على أن العقيدة التى يعظ بها هى فى أساسها إمكان الخلاص الفردى دون مخلص . وإنا لنلاحظ ، بين المثقفين المستنيرين الذين يتعين عليهم ، فى عصر علمى ، أن ينظروا إلى العالم من خلال النزعة الطبيعية ، أن الأركان الأساسية للأسطورة المسيحية لا تعود لديهم قابلة للتصديق ، وأن هذه الأسطورة ، كما ينبغى أن يعترف دعاة المسيحية « المتحررة » صراحةً ، قد فقدت أخيراً قوتها المخلِّصة . أما أولئك الذين يسعون ، مثل هيجل ، إلى الاحتفاظ بالفضل الإلهى المخلص فى المسيحية ، مجرداً من جذوره فى الإيمان والأمل البشرى الدافق ، فهم إنما يخدعون أنفسهم ؛ وكل مايصلون إليه هو إرجاء ظهور الإلحاد النزيه .

وليس معنى ذلك أن نيتشه ، حين كف عن أن يكون مسيحيا ، قد تمكن آليا من أن يطرح عن عاتقه الحاجات التى دعمت أسطورة البعث لدى عدد لا يحصى من الناس. فالمسألة هى : كيف يتسنى تلبية هذه الحاجات فى إطار نظرة إلى العالم من خلال النزعة الطبيعية ، لا تستطيع أن تنسب إلى الأسطورة المسيحية فضل التنبؤ ، ولا فضل النبوءة الرمزية ؟ لقد ظن نيتشه أنه اهتدى إلى الجواب فى مذهب قديم هو العود الأبدى . ولقد رأينا كيف لمح هربرت سبنسر من بعيد إلى هذه الفكرة فى نظريته شبه الدائرية للتكامل والتحلل التطوريين ، غير أن سبنسر لم يستخدمها دينيا . أما فى حالة نيتشه ، فقد كانت الفكرة فى أساسها تصورا دينيا للخلود الفردى . ففى رأيه أن كل فرد يمر فى كل لحظة بدورة من الفاعلية أبدية العود ، وإذن ففى كل شئ يفعله الفرد أو يمارسه ، يكون هذا الفرد ذاته حاضراً أبداً . فما يهم الشخص الفردى ، من وجهة نظر نيتشه ، ليس الخلود اللاشخصى الذى يتمثل فى الشهرة أو التأثير فى حياة الناس الذين لم يولدوا بعد ، وإنما خلوده الشخصى هو ذاته ، وهو لا يقنع بأن أناسا سيحيون حياة مماثلة لحياته فى المستقبل أو بأن آخرين سيتمكنون ، بفضل جهوده ، من الإيمان بأعز القيم لديه ؛ وإنما يطلب أن يظل وعيه هو ذاته مستمراً على الدوام بطريقة ما . فإذا كانت النظرة إلى العالم ذات نزعة طبيعية ، فمن المحال تلبية هذه الحاجة إلا عن طريق مذهب للعود الأبدى تعود فيه من جديد ، مرات لا متناهية ، دورة الحياة ذاتها .

فإذا ما سألت عن الأدلة التى يقدمها نيتشه لمثل هذه النظرية ، كان الجواب ، لا شيء [1] . غير أن النظر إلى المسألة على هذا النحو فيه إغفال

---

(١) قد يكون المؤلف محقا فى هذا الحكم الى مدى معين : من حيث ان نيتشه لم يكن يجعل للجانب البرهانى فى فكرة العود الأبدى نفس الأهمية التى جعلها للجانب النفسى والاخلاقى فيها . ولكن مما لاشك فيه انه ليس صحيحا ان نيتشه لم يحاول الاتيان ببرهان على فكرة العود

لحقيقة الفكرة، إذ أنها لم تكن فى الواقع نظرية على الإطلاق، وإنما وسيلة لإشباع حاجة نيتشه العارمة إلى أن يكون. وفضلها هو أنها تجعل من كل لحظة فى حياة الإنسان، لا مجرد تجربة عابرة، وإنما ذا أهمية مطلقة أبدية.

والمختارات الآتية مأخوذة من الفصل الأول من كتاب « ما وراء الخير والشر ».(*) وعنوان الفصل: « تغرّض الفلاسفة »:

١ — « لكم ثارت فى أذهاننا من الأسئلة بفضل الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة، تلك الرغبة التى تغرينا على أداء عديد من المهام الخطرة، وذلك الصدق المشهور الذى تحدث عنه الفلاسفة حتى اليوم بالتبجيل! ما أكثر هذه الأسئلة الغريبة، المحيرة، التى تغدو هى ذاتها موضوعا للشك والتساؤل! إن القصة لطويلة حقا، ومع ذلك يبدو أنها لم تكد تبدأ. فهل يستغرب أحد، بعد ذلك، أن نشعر آخر الأمر بالريبة، وينفد صبرنا، وندير ظهرنا متأففين؟ وأن « أبا الهول » هذا يعلمنا أخيراً أن نوجه نحن أنفسنا أسئلة؟ فمن هو الذى يوجه إلينا الأسئلة هنا؟ وما هى بالفعل هذه « الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة » فينا؟ الحق أننا وقفنا وقفة طويلة عند مسألة أصل هذه الرغبة — حتى وصلنا أخيراً الى توقف مطلق إزاء سؤال أهم حتى من السابق. فقد تساءلنا عن قيمة هذه الرغبة. ذلك لأننا نسلم بأننا

= الأبدى، اذ أنه قدم لها بالفعل براهين مفصلة فى مواضع مختلفة من كتبه، ولا سيما كتاب « ارادة القوة ». بل لقد كان من مشروعاته تخصيص عشر سنين من حياته لدراسة الفيزياء ومجموعة أخرى من العلوم لكى يقيم هذه الفكرة على أساس علمى. ومع كل ذلك، فمن المعترف به أن العنصر النفسى والأخلاقى فى الفكرة أقوى لديه من العنصر العقلى أو المنطقى، ولكن هذا الأخير موجود دون شك. (المترجم)

(*) « ما وراء الخير والشر »، ترجمة هيلين زيمرن Helen Zimmern انبرة: جمعية الأوربى الفاضل The Good European Society ١٩٠٧، ص ٥ — ١٢ و ٢٠ — ٣٤. والعنوان الأصلى للكتاب هو: Jenseits von Gut und Bëse وقد نشر لأول مرة عام ١٨٨٦.

نريد الحقيقة : فلماذا لا نفضل اللاحقيقة ؟ واللايقين ؟ بل الجهل ؟ لقد مَثُلت أمامنا مشكلة قيمة الحقيقة — أم أننا نحن الذين جعلنا أنفسنا نَمْثُلُ أمام المشكلة ؟ أينا أوديب هنا ؟ وأينا أبو الهول ؟ يبدو أن ثمة لقاء هنا بين الأسئلة وعلامات الاستفهام . وهل يصدق أحد أنه يبدو لنا أخيراً كأن المشكلة لم تبحث من قبل قط ، وكأننا أول من أدركها ولحها ، وخاطر بإثارتها . ذلك لأن فى إثارتها مخاطرة ربما كانت أشد المخاطر .

٢ — « كيف يمكن أن يظهر أى شىء من ضده ؟ الحقيقة من البطلان مثلا ؟ أو الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة من الرغبة فى الخداع ؟ أو الصنيع الكريم من الأنانية ؟ أو التبصر النقى الوضّاء لدى الحكيم من الجشع والطمع ؟ إن هذا التولد والظهور مستحيل ؛ وكل من يحلم به أبله وأسوأ من الأبله ؛ فلا بد أن يكون للأشياء الأعلى قيمة أصل آخر ، أصل خاص بها — ومن المحال أن يكون أصلها فى هذا العالم العابر ، الملىء بالمغريات والبطلان ، والتفاهة ، هذا المعترك الذى يختلط فيه الخداع بالجشع . وإنما لا بد أن يكون أصلها بين ثنايا « الوجود » ، وفيما ليس عابراً ، فى الإله الخفى ، فى « الشىء فى ذاته » — هناك ، لا فى أى شىء آخر ، ينبغى أن يكون أصلها » . هذا النوع من الاستدلال يكشف عن التغرض المميز الذى يمكن عن طريقه التعرّف على جميع الميتافيزيقيين فى كل العصور ، وهذا النوع من التقسيم هو أساس كل أساليبهم المنطقية ؛ وعن طريق « اعتقادهم » هذا ، يكرسون أنفسهم « لمعرفتهم » لشىء يطلقون عليه فى النهاية ، بكل وقار ، اسم « الحقيقة » . فالاعتقاد الأساسى لدى الميتافيزيقيين هو الاعتقاد بتقابل القيم . ولم يدر أبداً بخلد أحدهم ، حتى أذكاهم عقلا ، أن يشك هنا ، وهو يخطو هذه الخطوة الأولى (مع أن الشك فى الخطوة الأولى ضرورى إلى أبعد حد) ، رغم أنهم قد آلوا على أنفسهم « أن يشكوا فى كل شىء de omnibus dubitandum » .

ذلك لأن للمرء أن يشك أولا فى وجود التقابل بأسره ؛ وثانياً ، فى أن التقييمات والقيم المتقابلة الشائعة ، التى باركها الميتافيزيقيون ، قد لا تكون إلا تقديرات سطحية ، ومنظورات مؤقتة ، فضلا عن كونها منظورات من ركن معين ، وربما من أسفل — أى « منظورات ضفدعية » إذا جاز لى أن اقتبس هذا التعبير الشائع بين الرسامين فرغم كل ما يعزى إلى الحقيق True ، والإيجابى ، والغيرى ، من القيمة ، فقد يكون من الجائز أن نعزو قيمة أهم ، بالنسبة إلى الحياة عامة ، إلى التظاهر والرغبة فى الخداع والأنانية والجشع . بل ربما كان ما يضفى على هذه الأشياء الخيرة المحترمة قيمتها ، إنما هو كونها متصلة ومربوطة ومنسوجة ، على نحو خفى ، بهذه الأشياء الشريرة التى تبدو مضادة لهـــا — بل فى كونها هى ذاتها هذه الأشياء المضادة . ربما ! ولكن من ذا الذى يود أن يشغل نفسه بمثل هذه « الربمات » الخطيرة ! إن مثل هذا البحث لابد أن ينتظر ظهور نوع جديد من الفلاسفة ، ستكون له أذواق وميول أخرى ، عكس الأذواق والميول السائدة — فلاسفة « ربما » الخطيرة ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . وإنى لجاد تماماً إذ أقول إنى أرى هؤلاء الفلاسفة الجدد آخذين فى الظهور .

٣ — وإنى لأقول لنفسى الآن ، بعد أن نظرت إلى الفلاسفة ملياً وبإمعان ، وقرأت ما بين سطورهم وقتا طويلا ، إن الجزء الأكبر من التفكير الواعى ينبغى أن يعد من الوظائف الغريزية ، وإن هذا يصدق حتى على التفكير الفلسفى ؛ فعلى المرء أن يتعلم هنا من جديد ، مثلما يتعلم من جديد عن الوراثة « والفطرية » . وكما أن لحظة الميلاد لا تلقى إلا انتباها ضئيلا فى عملية الوراثة بأسرها ، وفى استمرارها ، فكذلك لا يوجه إلا اهتمام ضئيل إلى التقابل بين « حالة الوعى » وبين ما هو غريزى ؛ والواقع أن الجزء الأكبر من التفكير الواعى للفيلسوف يتأثر سراً بغرائزه ، ويدفع رغما منه فى مسارات محددة . ومع وراء كل منطق ، وكل سيادة ظاهرية

مطلقة فى حركة هذا المنطق ، توجد تقييمات ، أو بعبارة أوضح ، مطالب فسيولوجية ، لحفظ نوع محدد من الحياة . . .

٤ – إن بطلان أى رأى ليس فى رأينا اعتراضا يوجه إليه : وربما كان هذا أغرب ما فى لغتنا الجديدة وقعا على الآذان . فالمسألة هى: إلى أى حد يعد الرأى مؤديا إلى تقدم الحياة ، وحفظها ، وحفظ النوع ، وربما إكثار النوع ؟ وإنا لنميل بكل قوة إلى القول بأن أكثر الآراء بطلانا (وهى الآراء التى تنتمى إليها الأحكام الأولية التركيبية) هى أكثرها ضرورة لنا ؛ وأنه دون اعتراف بالأساطير المنطقية ، ودون مقارنة لعالم الواقع بعالم متخيل كله ، هو عالم المطلق والثبات ، ودون تزييف دائم للعالم عن طريق الأعداد – دون هذا كله لم يكن الإنسان يستطيع أن يعيش – وأن التخلى عن الآراء الباطلة إنما هو تخل عن الحياة ، وإنكار لها . فإدراك أن اللاحقيقة شرط للحياة ، هذه قطعا إهانة خطيرة للأفكار التقليدية عن القيمة ، وأية فلسفة تجرؤ على ذلك ، تكون بهذا وحده قد اتخذت لنفسها موقعا بمعزل عن الخير والشر .

٥ – إن ما يؤدى إلى نظرة الآخرين إلى الفلسفة على نحو تمتزج فيه الريبة بالسخرية ، ليس الاهتداء الشائع إلى مدى سذاجتهم - ومدى وقوعهم بسهولة فى الخطأ ، وضلالهم عن الطريق ، أى بالاختصار ، مدى طفوليتهم - وإنما هو افتقارهم إلى الأمانة فى معاملاتهم ، فى الوقت الذى يرفعون فيه عقيرتهم جهراً ، وقد انتفضوا غيرة على الفضيلة ، إذا ما لمح أحد إلى مشكلة صدقهم ولو من أبعد طرف . فهم جميعا يحاولون إيهامنا بأن آراءهم الحقيقية قد كشفت وبُلغت عن طريق التطور الذاتى لديالكتيك جامد ، خالص ، منزه مترفّع (على عكس الصوفية بجميع أنواعهم ، الذين يتحدثون على نحو أصدق وأكثر حمقا عن « الإلهام ») ، مع أن الذى يحدث فى الواقع هو أنهم يدافعون بحجج يفتشون عنها فيما بعد ، عن قضية أو فكرة أو « إيحاء »

معرض ، يمثل عادة خلاصة رغباتهم مجردةً مصفاة . فهم جميعاً محامون لا يريدون أن يُنظر إليهم بما هم كذلك ، وكذلك مدافعون بارعون بوجه عام ، عن تغرّضاتهم ، التي يسمونها «حقائق» — وهم أبعد ما يكونون عن ذلك الضمير الحيّ الذى يسمح لهم بالاعتراف بهذا لأنفسهم فى شجاعة ، وأبعد ما يكونون عن الذوق السليم أو عن الإقدام الذى يجعلهم يسمحون للآخرين بإدراك ذلك ، ربما على سبيل تحذير صديق أو عدو ، أو فى معرض الإفصاح عن دخائل نفوسهم فى مرح وسخرية من ذاتهم . وإن منظر نفاق كانت ، الذى يتصف بالجمود والترفع فى آن واحد ، وهو المنظر الذى يغرينا به على السير وراءه فى أزقة الديالكتيك المؤدية (أو على الأصح المضللة) إلى « أمره المطلق » — ليبعث الابتسام على شفاه المشاكسين من أمثالنا ، الذين يجدون مسلاة طريفة فى الكشف عن الحيل اللئيمة لفلاسفة الأخلاق ووعاظها القدماء . والأدهى من ذلك هو الاحتيال باسم الصورة الرياضية التى خلعها اسبينوزا على فلسفته ووضعها من وراء قناع مخيف — أو ، لكى نترجم لفظ « الفلسفة » ترجمة أنصف وأصرح ، لنقل « حبه لحكمته هو » — حتى يبعث بذلك الرعب على التو فى قلب المهاجم الذى يدور بخلده أن يجرؤ على إلقاء نظرة على تلك الصبية المصونة ، ربة الحكمة الأسطورية : فيا للجبن الشخصى والشعور بالضعف الذاتى الذى يكشف عنه هذا القناع الذى أخفى به ذلك المعتزل المريض وجهه !

٦ — ولقد اتضح لى بالتدريج قوام كل فلسفة عظيمة ظهرت حتى الآن — أعنى كونها اعترافاً لمبدعها ، ونوعاً من ترجمته الذاتية لحياته على نحو لا إرادى ولا شعورى ، وأن المقصد الأخلاقى (أو اللا أخلاقى) فى كل فلسفة كان هو النواة الأساسية التى نما منها النبات بأسره .

والواقع أن من الأصوب (ومن الأحكم) أن يتساءل المرء أولا ، إذ شاء أن يفهم كيف توصل الفيلسوف إلى أعقد تعبيراته الميتافيزيقية :

« ما هي الأخلاق التي يهدف (أو يهدفون) إليها؟» وعلى ذلك، فلست أؤمن بأن أصل الفلسفة « ميل طبيعي إلى المعرفة »، بل إن هاهنا، كما في كل شيء آخر، ميل طبيعي آخر، استخدم المعرفة (والمعرفة الباطلة !) أداة. ولكن كل من يتأمل الميول الطبيعية الأساسية للإنسان بغية تحديد المدى الذي ربما كانت قد قامت فيه بدور الأرواح الخفية الملهمة (أو الشياطين والجن)، سيجد أنها كلها قد مارست الفلسفة في وقت أو آخر، وأن كلا منها كان على أتم استعداد لينظر إلى ذاته على أنه الغاية القصوى للوجود، والحاكم الشرعي لكل الميول الطبيعية الأخرى. ذلك لأن كل ميل طبيعي ينزع بطبيعته الى السيطرة، وعلى هذا الأساس يحاول أن يتفلسف. ومن المؤكد أن الأمر، في حالة الباحثين ورجال العلم الحقيقيين، قد يكون على خلاف ذلك — أو « أفضل » من ذلك إذا شئت؛ ففي هذه الحالة قد يكون هناك فعلا شيء يمكن أن يعد « ميلا طبيعيا إلى المعرفة »، أي نوعا من الساعة الدقاقة الصغيرة المستقلة، التي تعمل بجد لهذا الغرض إذا ما مُلئت جيداً، دون أن يكون لبقية الميول الطبيعية المتعلقة بالبحث العلمي أي دور ملموس فيها. « فاهتمام » الباحث العلمي إذن يتجه عموما في اتجاهات مخالفة تماما — في الأسرة، أو في جمع المال، أو في السياسة؛ والواقع أنه لا تكاد تكون ثمة أهمية لنقطة البحث التي توضع فيها هذه الآلة الصغيرة، أو لكون الباحث الشاب المليء بالأمل سيصبح فقيها لغويا متبحراً، أو إخصائيا في الفطريات، أو كيميائيا؛ فهو لا يتصف بكونه قد أصبح هذا أو ذاك. أما في حالة الفيلسوف، فليس ثمة شيء لا شخصي على الإطلاق؛ والأهم من هذا كله أن مذهبه الأخلاقي يشهد بكل دقة ووضوح على طبيعته — أي على العلاقة التي ترتبط بها أعمق ميوله الطبيعية بعضها ببعض.

* * *

١٣ — ينبغي على علماء النفس أن يفكروا مليا قبل أن يؤكدوا أن غريزة

حفظ الذات هى الغريزة الأساسية لدى كل كائن عضوى . فالكائن الحى يسعى قبل كل شئ إلى اطلاق قوته — والحياة ذاتها إنما هى إرادة قوة ، أما حفظ الذات فليس إلا واحداً من أكثر النتائج غير المباشرة شيوعا لهذه الإرادة . وبالاختصار ، فلنحذر هنا ، كما فى كل موضع آخر ، من المبادىء الغائية المزيفة — ومنها غريزة حفظ الذات (التى ندين بها لعدم اتساق اسبينوزا) . هذا ما يقتضيه المنهج . الذى ينبغى أن يكون اقتصادا فى المبادىء قبل كل شىء .

* * *

١٦ — ما زال هناك من الناس من يلاحظون أنفسهم فى سذاجة فيؤمنون بوجود « يقينيات مباشرة » ، مثل « أنا أفكر » ، أو كما تعبر عنها أوهام شوبنهور : « أنا أريد » ، وكأن المعرفة هنا قد أمسكت بزمام موضوعها وأدركت أنه لا يعدو أن يكون « شيئا فى ذاته » دون أن يحدث أى تزييف لا من جانب الذات ولا من جانب الموضوع . ومع ذلك فها أنذا أكرر للمرة المائة أن « اليقين المباشر » ، وكذلك « المعرفة المطلقة » و « الشيء فى ذاته » تتضمن تناقضا فى الألفاظ ، وعلينا بالفعل أن نتحرر من المعانى المضللة لهذه الألفاظ ! وقد يظن الناس من جانبهم أن المعرفة هى إدراك كل الأمور المتعلقة بالأشياء ، ولكن ينبغى أن يقول الفيلسوف لذاته : « عندما أحلل العملية التى تعبّر عنها عبارة « أنا أفكر » ، سأجد سلسلة كاملة من التأكيدات الجزئية ، سيكون إثباتها الجدلى عسيراً ، وربما مستحيلا : مثال ذلك أننى أنا الذى يفكر ، وأنه ينبغى أن يوجد بالضرورة شىء يفكر ، وأن التفكير نشاط وعملية يقوم بها كائن يُنظر إليه على أنه علة ، وأن هناك « أنا ego » ، وأخيراً ، أنه قد تم بالفعل تحديد المقصود من التفكير — وأننى أعرف ما هو التفكير . ذلك لأننى إذا لم أكن بالفعل قد قررت فى نفسى ما هو التفكير ، فبأى مقياس أستطيع أن أقرر

إن كان ما يحدث ليس « إرادة » أو « شعوراً » ؟ والاختصار فإن التأكيد القائل « أنا أفكر » يفترض أنني « أقارن » حالتي في اللحظة الراهنة بحالات أخرى لي أعرفها ، حتى أقرر ما هي ؛ وبناء على هـــذا الارتباط الراجع « بمعرفة » أخرى . فليس لهذه العبارة على أية حال أي يقين مباشر بالنسبة إليّ » — وهكذا يجـد الفيلسوف ، بدلا من « اليقين المبـاشر » الذي قد يؤمن الناس به في هذه الحالة الخاصة ، سلسلة من الأسئلة الميتافيزيقية ماثلة أمامه ، وهي أسئلة صادقة موجهة فعـلا إلى عقله ، مثل : « من أين أتتني فكرة « التفكير » ؟ ولم أومن بالعلة والمعلول ؟ ومن أين لي حق التحدث عن « أنا » ، بل عن « الأنا» بوصفه علة ، وأخيرا عن « الأنا » بوصفه علة للتفكير ؟ « أما من يحاول الإجابة عن هذه الأسـئلة الميتافيزيقية فورا ، وبالإهابة بنوع من الإدراك الحدسي ، كمن يقول « أنا أفـكر ، وأعلم أن هذا على الأقل صحيح وفعلي ومؤكـد » — فسيقابل بابتسامة وعلامتي استفهام من فيلسوف اليوم . وربما قال له ذلك الفيلسوف : « سـيدي ، ليس من المحتمل ألا تكون مخطئاً ، ولـكن لم كان يتعـين أن يكون هـذه هي الحقيقة ؟ »

١٧ — أما عن أوهام المناطقة ، فلن أملّ أبدا تأكيـد حقيقة بسيطة محكمة ، تعترف بها هذه الأذهان الساذجة رغما منها — وأعني بها أن الفـكرة تأتي عندما تشاء « هي » ، لا عنـدما أشاء « أنا » . فالمرء يفـكر ، غير أن كون هذا « المرء » هو « الأنا ego » القـديم المشهور ، إنما هو ، على أحسن الظروف ، مجرد فرض ، وتأكيد ، وهو قطعاً ليس « يقينامباشرا » . بل إن عبارة « المرء يفـكر » هذه مسرفة أكثر مما ينبغي — فحتى كلمة «المرء» هذه تنطوي على تفسير للعملية ، ولا تنتمي إلى العملية ذاتها ، فهنا يسـير الاستدلال وفقاً للصيغة النحوية المألوفة : « إن التفـكير فعل ؛ وكل فعل يحتاج إلى فاعل ؟ إذن . . . . » وعلى نحو قريب جدا من ذلك بحث المذهب

الذرى القديم عن شىء إلى جانب « القوة » العاملة ، أى عن الجزىء المادى الذى تكمن فيه هذه القوة وتعمل بدءاً منه ، وهو الذرة . غير أن الأذهان الأشد صرامة قد عرفت أخيراً كيف تسلك من غير هذا «الباقى الأرضى» ، وربما استطعنا يوماً ما أن نعود أنفسنا، حتى من وجهة نظر المنطق ، على أن نسلك من غير كلمة « المرء » الصغيرة هذه (التى تشكل بها « الأنا ego » القديم المحترم بعد أن تهذب وانصقل) .

١٨ — ومن المؤكد أن قابلية النظرية للتفنيد من العوامل التى تجعلها محببة إلى النفس ؛ ففى هذا تجذب الأذهان الأشد عمقاً . ويبدو لى أن نظرية « الإرادة الحرة » التى فندت مئات المرات ، تدين بدوامها إلى هذه الجاذبية وحدها ، إذ يظهر دائماً شخص يشعر فى نفسه بالقوة التى تجعله يفندها .

١٩ — ولقد اعتاد الفلاسفة التحدث عن الإرادة وكأنها شىء مألوف تماما ، بل لقد حاول شوبنهور إيهامنا أن الإرادة هى وحدها مانعرفه بحق ، وبطريقة مطلقة كاملة ، بدون أى استنباط أو إضافة . ولكن يبدو لى على الدوام أن شوبنهور لم يفعل فى هذه الحالة أيضاً سوى ما اعتاد الفلاسفة أن يفعلوه — أى يبدو أنه آمن « بوهم شائع » وبالغ فيه . فالإرادة تبدو لى فى المحل الأول ، شيئاً معقداً ، شيئاً لا وحدة فيه إلا بالاسم — والواقع أن الأوهام الشائعة ، التى غلبت التحوطات غير الكافية للفلاسفة فى كل العصور ، لا تكمن إلا فى أسماء . وإذن ، فلنكن من الآن فصاعداً أشد حذراً ، ولنخالف طريقة الفلاسفة ، ولنقل إن فى كل إرادة ، أولا ، عدداً كبيراً من الأحاسيس ، وأعنى بها الإحساس بالظرف « الذى نبتعد عنه » ، والإحساس بالظرف « الذى نتجه إليه » ، والإحساس بهذا « الخروج » و «الابتعاد» ذاته ، يضاف إلى ذلك ، إحساس عضلى مصاحب ، يبدأ عمله ، حتى لو لم نحرك « ذراعينا ورجلينا » بقوة العادة ، بمجرد أن

« نريد » شيئاً . وعلى ذلك ، فكما أن الإحساسات (وأنواعا كثيرة منها بالفعل) ينبغي أن ينظر إليها على أنها مكوّنات للإرادة ، فمن الواجب أن ينظر إلى التفكير ، ثانيا ، على هذا النحو ذاته . ففي كل فعـــل للإرادة ، فكرة غالبة ، — وعلينا أن نكف عن تصور إمكان فصل هذه الفكرة عن « الإرادة » ، وكأن الإرادة ستظل عندئذ مكتوفة الأيدى ! وثالثا ، فليست الإرادة ظاهرة مركبة تتألف من إحساسات وتفكير فحسب ، بل إنها قبل كل شيء انفعال ، بل هي انفعال الأمر والسيطرة فما يسمى « بحرية الإرادة » هو أساسا انفعال الغلبة على من يتعين عليه أن يطيع : « أنا حر ، وعليه هو أن يطيع » — فهذا الشعور كامن في كل إرادة ، وكذلك الحال في تركيز الانتباه ، والنظرة الجادة التي تستقر على شيء واحد لا تحيد عنه ، والحكم غير المشروط بأن « هذا ولا شيء غيره ضروري الآن » ، واليقين الباطن بأن فروض الطاعة ستُقدم — وكل أمر آخر ينتمي إلى حالة الآمر المسيطر فمن يريد يأمر ويسيطر على شيء في نفسه يقـــدم إليه فروض الطاعة ، أو يعتقد أنه سيقدم إليه فروض الطاعة ولكن ، فلنتأمل الآن أغرب ما في الإرادة — تلك الظاهرة العظيمة التعقيد ، التي لا يطلق عليها الناس الا اسما واحداً ، فبقدر ما نكون في الظروف المعينة آمرين ومطيعين في آن واحد ، وبقدر ما نعرف ، بوصفنا الطرف المطيع . أحاسيس الإرغام والإكراه والضغط والمقاومة والحركة ، التي تبدأ عادة بعد فعل الإرادة مباشرة ، وبقدر ما نعتاد ، من جهة أخرى ، أن نتجاهل هذه الثنائية ، ونخدع أنفسنا حيالها باستخدام اللفظ المركب « أنا » . بهذا القدر أصبحت هناك سلسلة كاملة من الاستنتاجات الخاطئة ، وبالتالي من الأحكام الباطلة عن الإرادة ذاتها ، ترتبط بفعل الإرادة . إلى حد أن من يريد يعتقد اعتقاداً راسخا بأن عملية الإرادة كافية للفعل . ولما كان ما يحدث في معظم الحالات هو أننا لا نمارس الإرادة الا عندما يكون تأثير الأمر — وبالتالي

الطاعة ، وبالتالى الفعل — متوقعا ، فقد عبر المظهر عن ذاته بالاحساس بأن هناك ضرورة علية ، وبالاحتصار ، أصبح من يريد يؤمن بقدر غير قليل من اليقين بأن الإرادة والفعل أمر واحد على نحو ما ، فيعزو نجاح عملية الإرادة والقدرة على تنفيذها إلى الإرادة ذاتها ، وبذلك يتمتع بمزيد من الشعور بالقوة ، المصاحب لكل نجاح « فحرية الإرادة » هى التعبير عن الحالة المعقدة لاغتباط الشخص الذى يمارس عملية الإرادة ، ويأمر ويرى فى نفسه منفذاً للأمر فى آن واحد — أى يتمتع أيضا بالانتصار ، على العقوبات ، ولكن يعتقد بينه وبين نفسه أن إرادته الخاصة هى التى تغلبت على هذه العقبات بالفعل .

* * *

٢١ — إن عبارة « علة ذاته Causa sui » هى أفضل تناقض ذاتى ظهر حتى اليوم ، وهى نوع من خرق المنطق ومن الخروج على طبيعة الأشياء ؛ غير أن الغرور المسرف للإنسان قد جعله يشغل نفسه بعمق وعلى نحو مخيف بهذا الجنون المطبق . فالرغبة فى « حرية الإرادة » ، بالمعنى التفضيلى ، الميتافيزيقى ، كما تتملك عقول الكثيرين من أنصاف المتعلمين حتى وقتنا الحالى للأسف الشديد ، والرغبة فى تحمل المرء للمسئولية النهائية الكاملة عن أفعاله ، وفى إعفاء الله ، والعالم ، والأسلاف ، والصدفة ، والمجتمع منها ، لا تنطوى على أقل من كون المرء « علة لذاته » بهذا المعنى عينه ، وفى أن يجذب نفسه من شعره إلى الوجود من هوة العدم ، بجرأة لا تدانيها جرأة « مونشهاوزن Munchhausen »[1] . فإذا تمكن أحد على هذا النحو من الاهتداء إلى الحماقة الكبرى التى تنطوى عليها فكرة « حرية الإرادة »

---

(١) ضابط المانى عاش فى القرن الثامن عشر ، واشتهر بنوادر كثيرة خيالية حكاها عن نفسه . (المترجم)

التي ترتد إلى استخدام باطل للعلة والمعلول . فعلى المرء ألا يخطىء بتجسيد « العلة » و « المعلول » ماديا ، كما يفعل الفلاسفة الطبيعيون (وكل من يلف لفهم بالتفكير من خلال المذهب الطبيعي في وقتنا هذا) ، تبعاً للخطأ الميكانيكي السائد ، الذي يجعل العلة تضغط وتدفع حتى « تحدث » غايتها ؛ وعلى المرء أن ألا يستخدم « العلة » و « المعلول » إلا بوصفهما تصورات ، أي ألفاظا مبتدعة مصطلحاً عليها بقصد الإشارة والفهم المتبادل — لا بقصد التفسير . فليس في « الوجود في ذاته » شيء من « الارتباط العلي » أو من « الضرورة » أو من « انعدام الحرية النفسية » ؛ وهنا لا يتلو المعلول من العلة ، ولا يسرى « القانون » . وإنما نحن وحدنا الذين ابتدعنا العلة ، والتعاقب ، والتأثير المتبادل ، والنسبية ، والإكراه ، والعدد ، والقانون ، والحرية ، والدوافع ، والغرض ؛ وعندما نفسر عالم الرموز هذا ، ونمزج بينه وبين الأشياء ، وكأنه « موجود في ذاته » ، فإنما نسلك مرة أخرى كما كنا نسلك دائما — بطريقة أسطورية . « فانعدام حرية الإرادة أسطورة ؛ أما في الحياة الحقيقية فليس ثمة إلا إرادات قوية وضعيفة — والواقع أن المفكر عندما يرى في كل « ارتباط علي » و « ضرورة نفسية » شيئا من الاضطرار ، والعوز ، والخنوع ، والاضطهاد ، وانعدام الحرية ، يكاد يكشف بذلك عن أعراض لما هو مفتقر إليه ؛ فشعور المرء بأحاسيس كهذه شيء يدعو إلى الريبة ، إذ أنه يكشف بها عن دخيلة نفسه . وإذا كانت ملاحظتي صحيحة ، فإن « انعدام حرية الإرادة » يعد ، على وجه العموم ، مشكلة من وجهتي نظر متعارضتين تماماً ، ولكن على نحو شخصي عميق دائما : فالبعض لا يود أن يتخلى عن « مسئوليته » ، وإيمانه بنفسه ، وحقه الشخصي في مزاياه هو ، بأي ثمن (وإلى هذه الفئة تنتمي الأجناس المغرورة) ؛ والبعض الآخر لا يود ،

على عكس ذلك ، أن يكون مسئولا عن أى شئ ، أو أن يلام على أى شئ ، ويسمى ، بسبب احتقار ذاتى باطن ، إلى الهروب من المعركة ، أيا ما كان الأمر . فالأخيرون ، عندما يؤلفون كتابا ، يعتادون حاليا أن ينحازوا إلى صف المجرمين ؛ فالتنكر المحبب إلى نفوسهم هو نوع من التعاطف الاشتراكى . والواقع أن قدرية ضعفاء الإرادة تجمّل نفسها على نحو يدعو إلى الدهشة عندما تظهر بمظهر « عقيدة العذاب البشرى » : فهذا هو « ذوقها الطيب » .

٢٢ -- ولتعذرونى يا علماء الفيزياء إذا قلت ، بوصفى عالما قديما فى اللغة لا يستطيع الإقلاع عن عادة سيئة هى وضع إصبعه على طرق التفسير الفاسدة ، إن عبارة « اتفاق الطبيعة مع القانون » ، التى تتحدثون عنها بكل هذا الفخر ، لا وجود لها إلا بفضل تفسيركم وسوء ثقافتكم اللغوية . فهى ليست أمراً واقعا ، وليست « نصا » . وما هى إلا تكييف بشرى ساذج ، وتشويه للمعنى ، تستطيعون به أن ترضوا إلى حد بعيد الغرائز الديمقراطية فى نفس الإنسان الحديث : « فالمساواة أمام القانون شاملة -- والطبيعة لا تختلف عنا فى هذا الصدد ، وليست أفضل منا » -- وهو مثل رائع لدافع دفين ، يتوارى من ورائه مرة أخرى ذلك العداء السوقى لكل ما هو مميز ومسيطر ، وكل ما يستحق بالتالى أن يعد إلحاداً ، بمعنى آخر أعمق للكلمة . « فلا إله ، ولا سيد » -- ذلك أيضا هو ما تريدون ، وعلى ذلك « فليحيا القانون الطبيعى ! » -- أليس الأمر كذلك ؟ ولكن هذا ، كما قلنا ، تفسير ، وليس نصا ، وقد يأتى شخص يستطيع ، بمقاصد وطرق تفكير مضادة ، أن يرى فى « الطبيعة » ذاتها ، وفى الظواهر ذاتها ، مجرد تنفيذ مستبد غاشم لمطالب القوة -- أعنى مفسراً يضع أمام أعينكم الطابع المطرد المطلق لكل « إرادة قوة » على نحو يجعل كل لفظ ، بل لفظ « الاستبداد » ذاته ، يبدو غير ملائم أو منطويا على إضعاف وتخفيف من

حدة الاستعارة — أى يبدو إنسانيا أكثر مما ينبغى ؛ وينتهى به الأمر مع ذلك إلى تأكيد نفس ما تؤكدونه عن هـذا العالم ، أعنى أن له مجرى « ضروريا » « يمكن حسابه » ، ولكن ليس لأن القوانين تنطبق عليه ، بل لأن هذه القوانين منعدمة تماما ، ولأن كل قوة تُحدث تأثيراتها النهائية فى كل لحظة . فلو سلمنا بأن هذا بدوره لا يعدو أن يكون تفسيراً — وهل ستتحمسون إلى حد توجيه هذا الاعتراض ؟ — فما زال هـذا فى نظرى أفضل .

٢٣ — لقد ظل علم النفس حتى اليوم يتغاضى عن التحامل والجبن الأخلاقى ولم يجرؤ على اقتحام أعماقه . وبقدر ما يكون من حق المرء أن يدرك فيما كُتب حتى اليوم دليلا على ما ظل حتى اليوم مطويا فى ثنايا السكوت ، فيبدو أن أحداً لم يتنبه حتى اليوم ، كما تنبهت أنا ، إلى فكرة علم النفس بوصفه وصفا لتغير إرادة القوة وعرضا منظما لتطورها . ذلك لأن قوة التحاملات الأخلاقية قد تغلغلت بعمق فى أبعد نواحى العالم العقلى ، ذلك العالم الذى يبدو أشد موضوعية ونزاهة ، وأثرت فيه بوضوح تأثيراً ضاراً عائقا موّها مضللا . وعلى كل مذهب نفسانى فسيولوجى سليم أن يواجه العداوة اللاشعورية فى قلب الباحث ، فهذا « القلب » هو خصمه : لحتى المذهب القائل بأن الدوافع « الخيرة » و « الشريرة » تتحكم بعضهـا فى البعض تحكما متبادلا ، يولّد (بوصفه لا أخلاقية مهذبة) إستياء ونفوراً فى أى ضمير ما زال يتصف بالقوة والشهامة ؛ فما بالك بمذهب يستمد كل الدوافع الخيرة من دوافع شريرة ؟ أما إذا نظر شخص إلى انفعالات الكراهية والحسد والطمع وحب السيطرة ذاتها على أنها انفعالات تتحكم فى الحياة ، وعلى أنها عوامل لابد أساسا من وجودها من أجل استمرار المجرى العام للحياة (وبالتالى عوامل ينبغى تشجيعها إذا شئنا تشجيع الحياة ذاتها على التطور) ، فانه سيقاسى من نظرته هذه إلى الأشياء كما يقاسى من دوار

البحر . ومع ذلك فهذا الفرض ليس أغرب الفروض وأكثرها إيلاما فى هذا الميدان الواسع ، الذى لم يكد يُطرق من قبل، للمعرفة الخطرة ؛ والحق أن هناك مئات من الأسباب المعقولة التى تحتم على كل من يستطيع الامتناع عن طَرْق هذا الميدان أن يفعل ذلك اومن جهة أخرى ، فإذا وجّه امرؤ شراعه فى هذا الاتجاه ، فعليه أن يقبض عليه بكل ما يملك من قوة ، وأن يفتح عينيه ويثبت قبضته على الدفة ! فنحن هنا إنما نبحر فوق الأخلاق مباشرة ، ونحن إنما نسحق ، وربما ندمر ، ما تبقى من أخلاقيتنا إذ نجسر على القيام برحلتنا هناك — ولكن فيم يهمنا ذلك ! لقد تفتح أمامنا عالم التأمل لم يتكشف مثله للرحالة والمغامرين الجسورين ، وعلى الأقل فسوف يكون من حق عالم النفس الذى يقوم بهذه التضحية » — وهى ليست « تضحية العقل » ، بل عكسها — أن يطالب مقابل ذلك بالعودة إلى الاعتراف بعلم النفس تاجا للعلوم ، توجه كلها لخدمته وتزويده بما تريد . فها هنا يسير علم النفس مرة أخرى فى الطريق المؤدى إلى المشاكل الأساسية .

———

الفصل الحادى عشر

ظهور الوجودية

سورين كيركجورد (١٨١٣ – ١٨٥٥)

لم يظهر فى انجلترا أو الولايات المتحدة أى اهتمام جدى بكيركجورد من حيث هو فيلسوف إلا منذ الحرب العالمية الثانية ، عندما تنبه الجميع ، حتى المجلات الإخبارية الأسبوعية ، إلى مذهب جديد غريب فى الفلسفة الأوربية اسمه « الوجودية » . بل إن تواريخ الفلسفة المعتمدة لاتذكره حتى اليوم إلا لماما ، وعندما تذكره ، فإنها لا تشير أبداً إلى أنه ربما كان واحداً من « عظماء » الفلسفة فى القرن التاسع عشر . ومازال الجدل دائراً حول المزايا الكامنة لأفكار كيركجورد الفلسفية . غير أن أحداً لم يعد يستطيع إنكار أهميته التاريخية ، إذ أن كتاباته كانت بمثابة الطليعة لحركة من أقوى الحركات الفلسفية أثرا فى عصرنا .

ولقد كان هذا من الأسباب التى جعلتنى أرى من الضرورى إدراجه فى هذا الكتاب ، وإن يكن هناك سبب آخر هو أنه مظهر لصورة أخرى اتخذتها أزمة العقل منذ عصر كانت .

ولقد كان كيركجورد من أشد الكتاب قدرة على المخادعة فى عصر كان يلائمه جداً إطلاق اسم عصر الغموض عليه . وكانت كتاباته أصعب حتى من كتابات نيتشه ذاتها ، من حيث إمكان عرضها وتحليلها بطريقة منهجية منظمة . وليس معنى ذلك أن كيركجورد يفتقر إلى البراعة الأدبية ، بل لقد

كان ، بعكس ذلك ، مغرما إلى أبعد حد بتجميل أسلوبه ، وهو قطعاً من أعظم الساخرين المقلين فى تاريخ الأدب الحديث . فى وسعه إذا شاء أن يكون ناقداً فلسفيا عميقاً ، كما حدث حين وجه ديالكتيكه المضاد المدمر ضد هيجل ، ولكنه عادة لا يدلى بحجج لدعم رأيه على الإطلاق ، وإنما يعرض رأيه فحسب . وكما قال لى حديثا فيلسوف بارز من أكسفورد ، فإن كيركجورد ليس من أولئك الفلاسفة الذين يمكنك أن تمارس عليهم عملية صقل ذكائك . وهو فى هذا الصدد أشبه بشاعر يقدم إلى قارئه عالما روحيا جديداً غريبا ، يتعين عليك أن تحيا وتتنفس فيه مؤقتا إذا شئت أن تفهمه. وكيركجورد ، مثل سقراط ، هو أيضا نوع من « ذباب الدواب » الذى يظل يلسع قراءه حتى يؤدى العملية الأساسية للمعرفة الذاتية . ولكن المهمة الشاقة تقع على عاتقك أنت ، أيها القارىء ؛ وكل ما يفعله كيركجورد أو يحاول أن يفعله هو أن يصدمك بحيث تواجه حقيقة وجودك بوصفك كائنا واعيا . وبالاختصار فليس لدى كيركجورد مذهب يعرضه أو نظرية يدافع عنها ، بقدر ما لديه من مسلك فى الحياة وإحساس ومنظور يريد من قارئه أن يشاركه إياه إذا كان على استعداد لبذل الجهد اللازم .

وربما كان أول ما ينبغى أن يقال عن وجهة نظر كيركجورد — وإنها لوجهة نظر أكثر من كونها « فلسفة » بالمعنى التقليدى — هو أنه يشترك مع نيتشه فى تقززه الشديد من العالم البورجوازى المريح ، المنافق ، التقدمى الذى عاش فيه . بل إن نيتشه ذاته لم يحمل على المسيحية التاريخية الموضوعة فى قوالب منظمة بمرارة أشد مما حمل بها عليها كيركجورد، المؤمن بالمسيحية. ونظراً إلى ولائه الشديد للأناجيل ، فقد حمل على الكنيسة القائمة بوصفها مجرد نظام رسمى محترم يقف فى وجه هذا التقدم الروحى للفرد المسيحى . وهو يرفض تماما ادعاء الكنيسة أنها الخليفة الحقيقية لمسيحية الحواريين .

ولكن كيركجورد يحتفظ بأقوى حملاته لمحاولة هيجل تفسير التراث

المسيحي وتبريره بطريقة عقلية مثالية . فهذا فى رأيه ، أوضح أعراض العلة العقلية التي تعانيها الفلسفة الحديثة . فهيجل لا يقدم إلينا إلها حيا ، وإنما عرضا ديالكتيكيا تاريخيا للأسطورة المسيحية ، مهمته الوحيدة هي تحديد الموقع الذى يرابط فيه الناس فى مجرى التاريخ . ولم يكن الوعى التاريخى الذى طالما افتخر به هيجل ، فى نظر كيركجورد ، وسيلة لزيادة المرء فهمه لموقفه الخاص بوصفه موجوداً حيا ، وإنما كان قبل كل شيء هروبا من هذا الموقف . وكما رأينا من قبل ، فقد اعترض هيجل ذاته على صفة التجرد الباطلة المزعومة التى اتصف بها منطق أرسطو الشكلى التقليدى ، واعتزم أن يستبدل به منطقا حقيقيا للفكر أو الوجود (وهما بالطبع يعنيان فى نظره شيئا واحداً) . وهكذا تصور أنه يستطيع بهذا المنطق الديالكتيكى وحده أن يكون لنفسه فكرة صحيحة عن حقيقة التغير . واعتقد أن الطريقة الوحيدة التى تتيح لنا إدراكا عينيا لطبيعة عملية ما ، هى النظر إليها بطريقة ديالكتيكية من خلال شبكة للعلاقات التاريخية متزايدة الاتساع . أما من وجهة نظر كيركجورد ، فإن كل ما قام به هيجل فعلا هو إدماج الوجود الخاص للفرد فى ذلك التجريد الشامل لكل التجريدات ، أى المطلق ، الذى يضيع فيه نهائياً كل أثر باق للوجود العينى . ومما يدعو إلى السخرية حقاً أن هيجل لا يترك لنا آخر الأمر إلا تلك المنطقية الشاملة pan-logism التى يتضح أن الحقيقة الوحيدة فيها هى الحركة اللاشخصية للديالكتيك ذاته . أما كيركجورد فيتحدث عن تفكيره على أنه « ديالكتيك كيفى » ، ويعنى بذلك ديالكتيكا يرفض أى ادعاء بتفسير الانتقال من قضية إلى نقيضها على أنه لحظة ضرورية فى عملية تطور مستمرة . والواقع أن ديالكتيك كيركجورد لا شأن له على الإطلاق بالمنطق بمعناه المألوف . وهو ، إذا جاز هذا التعبير ، « منطق نفسانى psycho-logic » يسير فى مجراه الخاص غير المحتوم نحو غايات بعيدة تماما عن الحقيقة العلمية . وقد نقول إن هذا المنطق النفسانى مغرق فى الغرابة . ورد كيركجورد على ذلك هو أن هذا فى

الحق فضله الأعظم ، إذ أن الوجود ذاته مغرق فى غرابته ، ولا يمكن الوصول إليه ذاتيا إلا بوسائل ممتنعة هى التأمل الباطن والوعى الذاتى .

على أن معارضة كيركجورد لهيجل لا تقف عند حد مسائل الديالكتيك . ففى رأيه أن فلسفة القانون عند هيجل إنما هى إنجيل يصلح لإنسان آلى جامد فقد أى إحساس بذاته بوصفه شخصا ، وقنع بالعيش سلبيا بوصفه مجرد موظف فى الدولة والكنيسة والأسرة . ففى رأى كيركجورد أن كل ذلك الجانب الخاص « بالروح الموضوعية » فى فلسفة هيجل إنما هو بناء شامخ من التعليل الأنتولوجى يصرف أنظار الناس عن مواجهة الحقيقة الوحيدة التى يتعين عليهم مواجهتها ، وهى وجودهم الواعى الخاص . فالروح الموضوعية عند هيجل ليست إلا مخلوقا كونه ديالكتيكه ، وشبحا للفكر لا شأن له بما هو موجود وحى .

وفى رأى كيركجورد أن الحقيقة reality لا يُتوصل إليها بتداول التصورات ، وإنما بالتجربة المباشرة وحدها . ولقد كان كانت ، بطريقته الخاصة ، على حق : « فالوجود existence »[1] ليس محمولا . ومن المحال أن يدرك المرء معنى كونه موجوداً إلا بطريقـــة الإشارة ، وبحدس مباشر لذاته .

ولقد رأى كيركجورد أن وعى المرء بوجوده يغدو أقوى ما يكون فى فترات التوتر الداخلى الشديد ، عندما يتجاوز القلق مرحلة الانشغال المحلى بغايات خاصة ، ويصبح كليا أو « ميتافيزيقيا » إن جاز هذا التعبير . هذا القلق الكلى ، غير المتعلق بموضوع محدد ، لا ينشأ إلا عندما يكف المرء عن الانشغال بمشكلة الوصول إلى نتائج خاصة أو الاحتفاظ بما لديه ، وعندما

---

(١) المقصود هنا طبعا هو الوجـــود الحى فى زمان ، ولكننا لم نشأ ترجمتها على هذا النحو لأن « كانت » تحدث عن « الوجود » فحسب ، ولأن المقصود هنا اظهار التشابه « اللفظى » بين رأى الفيلسوفين .
(المترجم)

تغدو كل مسألة الوصول إلى نتائج أمراً لا أهمية له ، ويُهدد نهج حياة المرء كله بالخطر ، عندئذ فقط يدرك المرء حقا المعنى الحقيقى « لوجوده » . ومن العبث ان توجه إلى كيركجورد فى هذا الصدد تهمة النزعة المرَضية . فإن رده الوحيد هو أن يهز كتفيه غير عابىء ويقول : « ولو ! » فهو لا يحاول إثبات نقطة ما ، وإنما يحاول التعبير عن موقف يعتقد أن له أعظم الأهمية بالنسبة إلى الشىء الوحيد الذى يستحق الاهتمام ، وهو الخلاص الفردى .

وينبغى أن نشير فى هذا الصدد الى أن ولوع كيركجورد بالحياة الشاذة للوعى — وهو بهذه المناسبة ولوع يشاركه إياه فيلسوف أمريكى « سليم العقل ، إلى أبعد حد » هو وليم جيمس — هو أيضاً من الصفات المميزة لعدد من كبار الروائيين والشعراء فى القرنين التاسع عشر والعشرين . والواقع أن كل من تلمَّس طريقه فى عالم روايات دستويفسكى الغريب المحموم ، أو فتنته ونفرته فى آن واحد تلك الروايات الميتافيزيقية التى كتبها فرانتس كافكا[1] ، يكون قد أعد نفسه أفضل إعداد أدبى ممكن لفهم مؤلفات لكيركجورد مثل « مرض الموت » Sickness unto Death « وتصور القلق » The Concept of Dread . ومع ذلك فإن اهتمام كيركجورد « بالعقلية المتأزمة » ليس أدبيا أو نفسيا . وإنما هو اهتمام ميتافيزيقى ودينى إذ أنه يرى أن الوسيلة الوحيدة إلى معرفة ما يعنيه وجود المرء أو عدم وجوده إنما هى قضاء ليال حالكة للنفس كهذه .

على أن لكلمة « ما يعنيه » فى الجملة الأخيرة دلالة مزدوجة . فهى قد توحى ، إذا قرأتها على نحو ما ، بأن كيركجورد يهتم أساسا بالدفاع عن نظرية

---

(١) فرانتس كافكا (١٨٨٣ — ١٩٢٤) قصصى وكاتب المانى ، ألف مجموعة كبيرة من الروايات والقصص ، نشر معظمها بعد وفاته ، ومن أشهرها : « المحاكمة » و « الطبيب الريفى » . وتتميز صورة العالم كما يعرضها كافكا بأنها تجمع بين الواقع والحلم ، وتصور بوضوح محنة الانسان الحديث فى سعيه العقيم الى الخلاص وهو مثقل بشعوره بالاثم وبالعزلة والقلق . (المترجم)

معينة بشأن معنى « الوجود existence » ومعرفته ، وهى نظرية لا تختلف كثيرا عن نظرية كانت . غير أن ثمة طريقة أخرى لفهم كلمة « مايعنيه » فى هذا الصدد — طريقة أقرب فى اعتقادى إلى اهتمام كيركجورد الأساسى من حيث هو فيلسوف ، وتبعاً لهذه الطريقة يكون هدفه الأساسى هو القول إن المرء لا يدرك مغزى وجوده الخاص إلا فى حالات الأزمة الانفعالية العنيفة ، عندما يواجه خطر انعدامه ، لا من حيث إن هذا الانعدام مجرد إمكانية ، بل من حيث هو حقيقة واقعة . وعندئذ فقط يقرر المرء أخيراً أن يعيش أو يموت ، أن يكون أو لا يكون وبالاختصار ، فإن ما يهم كيركجورد هو دلالة الحياة ، أكثر من كونه معنى « الوجود » ، وإذا كانت لمذهبه نتائج أنتولوجية أيضاً ، فإن هذه تكوّن نوعاً من الأنتولوجيا ينتهى آخر الأمر إلى موقف عملى لا نظرى . وعندما تصل الفلسفة إلى هذه النقطة ، تكون قد انتقلت إلى أقصى طرف بعيد عن العلم ، ولا تعود أسئلتها متعلقة على الإطلاق بمعرفة ما هو موجود ، بأى معنى معتاد لهذه العبارة .

والواقع أن نفور كيركجورد من اللاهوت والميتافيزيقا العقليين بلغ حداً قد يجعل البعض يعتقدون أنه ينكر فعلا قدرة العقل والفلسفة ذاتها . كما ظلت تُفهم منذ عهد سقراط ، على حل أية مشكلة روحية أساسية للتجربة البشرية . وقد يبدو من وجهة النظر هذه أن كيركجورد ينكر فعلا مجرد إمكان التفلسف . بل إن المرء قد يستنتج من ذلك أنه قد وصل إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها الوضعيون أنفسهم ، وإن يكن قد سلك طريقا مخالفا تماما . فكلا الفريقين يأتينا بفلسفة ترمى إلى القضاء على كل فلسفة .

ومع ذلك فإن كيركجورد ، كالوضعيين ، هو فيلسوف . ذلك لأن نقد العقل ، كما بيّن كانت ذاته ، هو عمل فلسفى لا غناء عنه ، مهما كانت نتائجه . والواقع أن محاربة كيركجورد للعقلية ، إذا ما نُظر إليها من زاوية معينة ، إنما هى صورة متطرفة لرد الفعل الرومانتيكى المستمر على المعقولية . كذلك يمكن النظر إليها على أنها مظهر متأخر لتراث إيمانى مضاد للعقل ،

ظهر منذ القدم فى اللاهوت المسيحية ، وتنتمى إليه أسماء لامعة كأسماء « ترتوليان Tertullian »[١] والقديس أوغسطين[٢] وباسكال[٣] فجميع هؤلاء الكتاب يرون أن أهمية الحياة الدينية ليست فى قدرتها على تقديم إجابات عن الأسئلة التى قد يظل العالم الدائب يوجهها خلال بحثه لأسباب الظواهر الطبيعية ، وإنما هى تنحصر فى نوع من الالتزامات أو العهود الإيمانية فوق العقلية ، تصدر استجابة لشكوك من نوع مخالف تماماً . إذ أن كيركجورد ، شأنه شأن جميع الإيمانيين ، يرى أن الأسئلة الدينية الأساسية لا تقبل إجابات عقلية . ولكن لاشك فى أن هذا راجع إلى أن الأسئلة الدينية لا تثار نتيجة لشىء يمكن أن يسمى رغبة فى اكتساب المعلومات ، بأى معنى معتاد لهذه العبارة . فليس ما تستهدفه هو الفهم ، وإنما هى تستهدف شيئاً يتجاوز الفهم ، أعنى الخلاص . وليس للخلاص من سبيل إلا العهد الإيمانى .

ويكشف كيركجورد عن موقعه التاريخى على نحو آخر ، حين يستخدم فكرة « التطور development » . على أن هدفه ليس وضع قوانين

---

(١) كونيتوس سبتميوس فلورنس ترتوليانوس (١٥٠ — ٢٣٠ م) مفكر لاهوتى رومانى . امتاز بأسلوبه اللاتينى الصريح المباشر فى الكتابة ، ونادى بآراء كان فى بعضها خروج على التعاليم المباشرة للكنيسة ، ولكن تفكيره كان يدور عموما حول الدفاع عن المسيحية وتبريرها .

(المترجم)

(٢) القديس اوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠م) أشهر آباء الكنيسة ، تميزت حياته الاولى بأزمات روحية عنيفة انتهت به الى اعتناق المسيحية عن تجربة حقيقية . وأصبح له فيما بعد على المسيحية تأثير لا يزيد عليه الا تأثير القديس بولس فيها . ويعد مؤسس اللاهوت المسيحى . ومن اشهر مؤلفاته : « الاعترافات » ، ثم « مدينة الله » .

(المترجم)

(٣) بليز باسكال (١٦٢٣ — ١٦٦٢) ، فيلسوف دينى وعالم فرنسى امتاز فى ميدانى الرياضيات والكتابة الفلسفية الى حد انه يصعب القول ان كانت أعظم آثاره فى هذا الميدان أم ذاك . وقد نشر كتابه المشهور « خواطر باسكال » بعد وفاته — والاتجاه الرئيسى فى هذا الكتاب هو الى اعلاء الايمان على العقل ، وتأكيد اهمية القوى الصوفية على حساب القوى المنطقية لدى الانسان .

(المترجم)

للتطور التاريخي ، كما فعل هيجل وماركس ، وإنما كان مهتما بما يمكن تسميته « بتطور أشكال التقدم الروحي » . وفي رأيه أن لهذا التطور مراحل ثلاث ، على نحو قد يذكرنا بأوجست كونت . ولكن بينما نظر كونت إلى قانونه الخاص بالمراحل الثلاث على أنه ينطبق على التطور العقلي للفرد والجنس ، فإن فكرة كيركجورد لا تتعلق إلا بالتطور الروحي للنفس البشرية من الوعي الحسي aesthetic إلى الأخلاقي ، ثم إلى الديني . وقد يوحي هذا ، لأول وهلة ، بأنه بينما ينظر كونت إلى رجل العلم على أنه أعلى مرحلة للتطور البشري ، فإن كيركجورد يرى أن رجل الدين يمثل أعلى المراحل . غير أن المظاهر هنا خداعة إلى حد ما ، والمقارنة ذاتها مضللة إلى أبعد حد . فكونت وكيركجورد لم يكونا في الواقع يتحدثان عن التقدم من منظور واحد في نظريتهما عن المراحل الثلاث . ويتضح ذلك إذا تذكرنا أن كونت لا يوحد بين اللاهوت والدين ، وأنه ينظر إلى العالم الكامل على أنه ملتزم أيضاً بالعقيدة الوضعية للبشرية . وبالاختصار فإن كونت لا يرى تعارضاً بين العلم والدين ، وإنما التعارض في رأيه يقوم بين الطريقة اللاهوتية لتصور عالم الواقع والتفكير فيه . أما كيركجورد فلا يتحدث عن التفكير العلمي بوصفه واحداً من هذه المراحل . والتطور الذي يصفه ليس تقدما من العلم الى الدين ، وإنما من الفن[1] والأخلاق إلى الدين . وبالاختصار فكركجورد لا يهتم بذلك النوع من التطور العقلي الذي يصفه كونت في نظرية المراحل الثلاث ، وإنما يهتم بمسائل القيمة ومشكلتي معرفة الذات والعلاء على الذات .

---

(١) نظرا الى أن كيركجورد قد استخدم ـ في التعبير عن هذه المرحلة

(١) نظرا الى ان كيركجورد قد استخدم ؛ في التعبير عن هذه المرحلة الأولى ؛ الصفة aesthetic ـ ونظرا الى أن هذه الصفحة أيضا تعني ماهو منسوب الى مجال الفن أو الجمال ، فقد تصور المؤلف أن المرحلة الأولى التي تحدث عنها كيركجورد هي مرحلة « فنية » . وهذا خطأ كبير ، اذ أن كيركجورد قد استخدم هذا اللفظ بمعناه الاشتقاقي ، من حيث هو يعني الشعور والحس . وهو يعنى به ، قبل كل شيء ، اتجاها الى الاستجابة =

وليس هدفى هنا أن ألمح إلى أن من السهل التوفيق بين وضعية كونت ووجودية كيركجورد . وإنما أقول إن التقابل بينهما لا يمكن أن يوصف عن حق بأنه التقابل بين العلم والدين . فكيركجورد لم يكن يدخل مع العلم فى منازعات شديدة ، طالما أن هذا يظل ملتزماً مكانه بوصفه نظاماً ونسقاً فكريا ، كما أن كونت لم يدخل مع الدين فى منازعات طالما أنه يترك مجال المعرفة البشرية للعلم . وفضلا عن ذلك فإن اشتراكهما فى معارضة اللاهوت والميتافيزيقا العقليتين ، وفى الاعتقاد بأن مسائل الوجود لا يمكن أن تحل بالعقل وحده ، يكشف عن تقارب تاريخى عميق يحسن بالوضعيين والوجوديين المحدثين أن يتدبروا أمره . فقد يساعد الاعتراف بهذا التقارب ، مع كل ما بينهما من اختلاف فى الهدف المنهجى ، على تضييق الثغرة التى تبدو سحيقة بين الفلسفة التحليلية المعاصرة فى انجلترا والولايات المتحدة وبين الميتافيزيقا الوجودية فى فرنسا وألمانيا .

ولم ينظر كيركجورد إلى تقدم الانسان الروحى على أنه مظهر ضرورى للتطور التاريخى الذاتى للروح المطلقة ، كما فعل هيجل ، بل رأى فيه تطورا شخصيا حراً تاماً ، يجوز للمرء أن يمر به أو لا يمر ، حسبما يشاء . فنظرة هيجل الى الحرية باطلة تماما ، من وجهة نظر كيركجورد . اذ ينبغى على كل شخص فى رأيه أن يقرر لنفسه إن كان سيرتقى من مجال التأمل الحسى aesthetic إلى مجال المسئولية الأخلاقية والفعل الأخلاقى ، ثم يرقى

= الحسية أو الانفعالية « المباشرة » ؛ ولا شأن لهذه المرحلة عند كيركجورد « بالفن » على الاطلاق .

كما نلاحظ ان التعبير عن هذه الاتجاهات الثلاثة بكلمة « المراحل » هو ذاته تعبير غير دقيق ؛ اذ ان الامر ليس تطورا أو تقدما من الواحدة الى الأخرى بحيث تختفى مرحلة لتحل محلها أخرى . وقد صرح كيركجورد مرارا بأنه لايرمى أبدا الى الاستعاضة نهائيا عن اتجاه الحس الانفعالى هذا ، وانما الى وضعه فى موضعه الصحيح وسط الاتجاهات الأخرى الأعمق للانسان . (المترجم)

من هذا المجال الأخــير إلى مرتبة الإيمان الديني . غير أن ما يدعو إليه كيركجورد ، كما أفهمه ، ليس تصوفا ، فمرحلة الحياة الدينيـة التي يؤكدها ليست اتحاداً صوفيا بالله أو تأملا صوفيـا له ، وإنما هي إيمان وعقيـدة إيجابية . فالله عنده يظل عاليا تماما ، وهو يعز على الحدس مثلما يعز على الفهم النظري أو العقل . وعلى هذا النحو يتبدى لنا كيركجورد سائراً في الطريق الرئيسي للبروتستانتية اللوثرية . وعلى هذا النحو أيضا يتبدى لنا ابنا بارا لعصر الإيديولوجيـة ، الذي لم يكن عصر أمل وانما عصر قرار وتأكيد وإيمان .

ولنختم حديثنا بهذه الكلمة الأخيرة : فكيركجورد ، مثل نيتشه ينكر أية إمكانية للحل الجماعي أو الاجتماعي للمشاكل الروحيـة للحياة البشرية . « فالطريق » الذي يدعو اليه طريق منعزل ، متفرد ، ينبغي أن يختاره كل إنسان ويسير فيه بنفســه . وهو أيضا يرفض المثل الأعلى الإنساني النفعي للخير المشترك الذي يمكن تحقيقه إلى حد ما بالبحث العقلي والعمل الاجتماعي المشترك ، وفي هذا يشترك مع نيتشه ، وإن يكن الهدف مختلفا إلى حد ما . وإنما ينحصر الفرق بينهما في أن كيركجورد قد فقـد تماما تلك الثقة التي لم يفقدها نيتشه مثله ، في المثل الأعلى لمملكة أرضية يتحقق فيها التطور الذاتي للإنسان في هذا العالم . فهو يدعو الناس من وجهة نظره الخاصـة ، الى الرجوع إلى الإيمان المفقود بإله آبائهم غير أن هذا إيمان لا شأن له ، من حيث مقصده على الأقل ، بالمسيحية التاريخية وبكنائسها ، البروتستانتية منها والكاثوليكية . ولكن ما هو «معنى» ذلك بالفعل ؟

إن المختارات الآتية مأخوذة من كتاب ربما كان أهم مؤلفات كيركجورد الفلسفية ، وهو قطعاً أكثرها اتساقا ، وأعني به « حاشية ختامية غير علمية

فالنص الأول مأخوذ من « Concluding Unscientific Postscript » * . الفصل الثانى - وعنوانه : « الحقيقة الذاتية ، الباطنية ، الحقيقة هى الذاتية » والنص الثانى من الفصل الثالث ، وعنوانه « الذاتية الحقيقية أو الأخلاقية ، المفكر الذاتى » .

« لو تمكن فرد موجود من تجاوز ذاته حقاً ، لكانت الحقيقة بالنسبة إليه شيئا نهائيا تاما ، ولكن أين هى النقطة التى يكون فيها خارجا عن ذاته؟ إن عبارة « أنا هو أنا I am I » هى نقطة رياضية لا وجود لها ، ومن ثم فلا شئ يحول بين كل شخص وبين اتخاذ وجهة النظر هذه ؛ فليس ثمة شئ يحول دون ذلك . فالفرد الخاص لا يستطيع إلا مؤقتاً أن يدرك وجوديا وحدة اللامتناهى والمتناهى ، التى تتجاوز هذا الوجود . وهذه الوحدة تتحقق فى لحظة الانفعال passion . ولقد فعلت الفلسفة الحديثة كل ما فى وسعها لمحاولة مساعدة الفرد على تجاوز ذاته موضوعيا ، وهى مهمة مستحيلة تماما ، فالوجود يمارس تأثيره المقيد ، ولو لم يكن فلاسفة اليوم قد أصبحوا مجرد ملفقين فى خدمة تفكير شاذ والاهتمام به ، لأدركوا منذ عهد بعيد أن الانتحار هو التفسير العملى الوحيد المحتمل لهذه المحاولة . غير أن الفلسفة الحديثة الملفقة تنظر إلى الانفعال بازدراء ، ومع ذلك فالانفعال قمة الوجود بالنسبة إلى فرد موجود — ونحن جميعا أفراد موجودون . فى الانفعال تصبح الذات الموجودة لا نهائية فى أزلية التمثل الخيالى ، ومع ذلك تكون هذه الذات نفسها بأوضح معانى الكلمة فى الآن ذاته . أما « أنا هو أنا » الخيالية ، فليست هوية بين اللامتناهى والمتناهى ،

---

* ترجم الكتاب David F. Swenson & Walter Lowrie ونشرته مطبعة جامعة برنستون ، بمدينة برنستون ، للمؤسسة الامريكية الاسكندنافية سنة ١٩٤٤ . ص ١٧٦ — ١٨٢ و ٣١٢ — ٣١٨ . وقد ظهر لاول مرة سنة ١٨٤٦ بعنوان Uvidenskabelig Eftersskript

إذليس هذا ولا ذاك حقيقيا ، إنه لقاء خيالى فى السحب ، وتعانق غير مثمر كما أن علاقة الذات الفردية بهذا السراب لا توضح أبداً

إن كل معرفة أساسية تتعلق بالوجود ، أو بعبارة أخرى إن كل معرفة : لها علاقة أساسية بالوجود هى معرفة أساسية . وكل معرفة لاترتبط ذاتها داخليا بالوجود ، فى انعكاس الحياة الباطنة ، هى من حيث الماهية ، معرفة عرضية ؛ ودرجاتها ونطاقها لا قيمة لها من حيث الماهية . وكون المعرفة الأساسية ترتبط بالوجود ارتباطا أساسيا ، لا يعنى الوحدة المشار إليها من قبل ، التى يفترضها التفكير المجرد بين الفكر والوجود ؛ كما أنها لا تعنى ، موضوعيا ، أن المعرفة تطابق شيئا موجوداً بوصفه موضوعا لها . وإنما تعنى أن للمعرفة علاقة بالعارف ، الذى هو أساسا فرد موجود ، وأن كل معرفة أساسية . لهذا السبب ترتبط ارتباطا أساسيا بالوجود . فالمعرفة الأخلاقية ، والمعرفة الأخلاقية الدينية هى وحدها التى ترتبط ارتباطا أساسيا بوجود العارف .

والتوسط mediation سراب ، مثل « أنا هو أنا » . فمن وجهة النظر المجردة يكون كل شىء موجوداً ، ولا ينتقل شىء إلى الوجود . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون للتوسط مكان فى التفكير المجرد لأنه يفترض الحركة . حقا إن المعرفة الموضوعية قد تتخذ من الوجود موضوعا لها ؛ ولكن لما كانت الذات العارفة فرداً موجوداً ، وسائراً فى عملية الصيرورة نظراً إلى كونه موجوداً ، فعلى الفلسفة أن توضح أولا كيف ترتبط ذات خاصة موجودة بمعرفة للتوسط ، وعليها أن توضح ما تكونه هذه الذات فى هذه اللحظة ، إن لم تكن تكاد تكون شاردة ؛ وأين هى ، إن لم تكن فى القمر ؟ إن هناك من يتحدث على الدوام ، ويكرر الحديث ، عن التوسط ؛ فهل التوسط إذن إنسان ، كما ظن ، بيتر ديكن Peter Deacon » أن لفظ مطبوع Imprimatur » إنسان ؟ وكيف يتحول الكائن البشرى إلى شىء

من هذا النوع ؟ هل هـــذا الشرف ، وهذا الموضوع الفلسفى العظيم ، ثمرة دراسة ، أم أن الحاكم يعيّنه ، كما هى الحال فى منصب إمام الجامع أو حارس القبور ؟ جرّب أن توجه أسئلة بسيطة كهذه الأسئلة التى يوجهها إنسان عادى يسره أن يصبح « توسطا » إذا أمكن أن يتم ذلك على نحو مشروع حلال ، لا بطريقة « واحد اثنين جلا جلا » ، أو بنسيان أنه هو ذاته كائن بشرى موجود ، ووجوده بالتالى أساسى بالنسبة إليه ، ووجوده الأخلاقى الدينى هو غاية ما يصبو إليه . إن الفيلسوف النظرى قد يجد أن من فساد الذوق توجيه أسئلة كهذه . غير أن من المهم ألا يوجه النزاع فى الاتجاه الخاطئ ، وبالتالى ألا نبدأ بطريقة موضوعية شاذة لنناقش الأسباب المؤدية إلى الاعتراف بالتوسط والأسباب المؤدية إلى إنكاره ، وإنما أن نتمسك بما يمنيه كون المرء كائنا بشريا .

وسأوضح الآن ، محاولا إظهار الفرق بين طريقة التفكير الموضوعى وطريقة التفكير الذاتى ، كيف يشق التفكير الذاتى طريقه داخليا إلى العالم الباطن . إن باطنية الذات الموجودة تبلغ قمتها فى الانفعال ؛ والحقيقة المناظرة للانفعال فى الذات تتحول إلى امتناع منطقى ؛ وكون الحقيقة تتحول إلى امتناع منطقى هو أمر متأصل فى كونها ذات صلة بذات موجودة . وهكذا فإن كل طرف هنا يناظر الآخر . فإذا نسى المرء أنه ذات موجودة ، فإن انفعاله يضيع ولا تعود الحقيقة امتناعا منطقيا ، وتصبح الذات العارفة كيانا خياليا أكثر من كونها كائنا بشريا ، وتغدو الحقيقة موضوعا خياليا لمعرفة هذا الكائن الخيالى

فعندما تثار مسألة الحقيقة على نحو موضوعى ، يتوجـــه التفكير موضوعيا إلى الحقيقة ، بوصفها موضوعا يرتبط به العارف . غير أن التفكير لا يتركز على العلاقة ، وإنما على مسألة كون الحقيقة هى ما يرتبط به العارف . فإذا كان الموضوع الذى يرتبط به هو الحقيقة فحسب ، فعندئذ

تعد الذات مالكة للحقيقة . أمّا عندما تثار مسألة الحقيقة ذاتيا ، فإن التفكير يوجه ذاتيا إلى طبيعة علاقة الفرد ؛ فإذا كانت طريقة هذه العلاقة هى الحقيقة ، فإن الفرد يُعد مالكا للحقيقة حتى لو كان فى ذلك مرتبطا باللاحقيقة * . ولنضرب لذلك مثلا بمعرفة الله — فمن الناحية الموضوعية ، يوجه التفكير إلى مشكلة كون هذا الموضوع هو الإله الحقيقى ، أما من الناحية الذاتية ، فإنه يوجه إلى مسألة كون الفرد متصلا بشئ على نحو يجعل اتصاله هذا اتصالا بإله فى واقع الأمر . ففى أى جانب إذن توجد الحقيقة ؟ ألا يجوز لنا أن نلجأ إلى الوساطة . فنقول إنها لا توجد فى هذا الجانب ولا ذاك ، وإنما فى وسط بين الاثنين ؟ هذا كلام رائع ، بشرط أن نتمكن من إيضاح كيف يستطيع الفرد الموجود أن يكون فى حالة توسط . فلكى يكون أى شىء فى حالة توسط لا بد أن يكون منتهيا ، على حين أن الفرد الموجود فى حالة صيرورة . وكما أن الفرد الموجود لا يستطيع أن يكون فى مكانين فى آن واحد ، فكذلك لا يستطيع أن يكون هوية بين ذات وموضوع . وعندما يكون أقرب ما يمكن إلى الوجود فى مكانين فى آن واحد ، يكون فى حالة انفعال غير أن الانفعال وقتى ، والانفعال كذلك أرفع تعبير عن الذاتية .

وهكذا فإن الفرد الموجود الذى يختار اتباع الطريق الموضوعى ، يسير فى جميع مراحل عملية التقريب التى يكون هدفه فيها الكشف عن الله بطريقة موضوعية . غير أن هذا مستحيل تماما ، لأن الله ذات ، ومن ثم لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذاتية فى حياتها الباطنة . أما الفرد الموجود الذى يختار اتباع

---

* يلاحظ القارىء أن المسألة هنا تتعلق بالحقيقة الأساسية ، اى الحقيقة التى ترتبط أساسا بالوجود ، وأن هذا التقابل قد وضع لا لشىء الا لايضاح طبيعتها من حيث هى منتمية الى عالم الباطن ، أو من حيث هى ذاتية .

الطريق الذاتى ، فإنه يدرك على الفور كل الصعوبة الديالكتيكية التى ينطوى عليها الاضطرار إلى استغراق وقت ما ، وربمـــا وقت طويل ، من أجل الاهتداء إلى الله موضوعيا ، وهو يحس بهذه الصعوبة الديالكتيكية بكل ما تبعثه من ألم ، لأن كل لحظة لا يصل فيها إلى الله إنما هى لحظة ضائعة * فى هذه اللحظة بعينها يكون قد وصل إلى الله ، لا بفضل أى تأمل موضوعى وإنما بفضل الانفعال اللانهائى لعالمه الباطن . أما الباحث الموضوعى فلا تحيره تلك الصعوبات الديالكتيكية التى ينطوى عليهـا تخصيص فترة بحث كاملة للاهتداء إلى الله — إذ أن الباحث قد يموت غداً ، وإذا عاش فلن يكـاد يستطيع أن ينظر إلى الله على أنه شئ يؤخذ إذا تبين أنه مريح ، إذ أن الله ليس إلا ما يسعى إليه المرء بأى ثمن ، وهذا هو ما يكـوّن فى فهم الانفعال العلاقة الباطنة الحقيقية بالله .

فى هـــذه المرحلة العظيمة الصعوبة من الوجهة الديالكتيكية ، ينحرف الطريق بكل من يعرف معنى التفـكير ، والتفـكير وجوديا ، وهو أمر مختلف تماما عن الجلوس إلى منضدة والكتابة عما لم يفعله المرء قط ومختلف تماما عن الدعوة إلى « الشك فى كل شئ de omnibus dubitandum » والتصرف وجودياً بطريقة فيها من التصديق الساذج ما لدى أكثر الناس تقيداً بعالم الحس . هاهنا ينحرف الطريق ، ويتضح التغير فى أنه على حين أن المعرفة الموضوعية تسير بتؤدة فى طريق « التقريب » الطويل ، دون

* وعلى هذا النحو يصبح الله ، قطعا ، مصادرة ، ولكن ليس بذلك المعنى التافه الذى تفهم فيه الكلمة عادة . اذ يصبح من الواضـــح ان الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها فرد موجود أن يدخل فى علاقة مع الله هى عندما يصل التناقض الديالكتيكى بانفعاله الى حد اليأس ، ويعينه على التوصل الى الله « بمقوله اليأس » (الايمان) . وعندئذ تكون المصادرة أبعد ما تكون عن الطابع الاعتباطى حتى انها لتغدو ضرورة حيوية . وعندئذ لا يكون الله مصادرة ، بقدر ما يكون توصل الفرد الموجود الى الله عن طريق مصادرة امرا ضروريا .

أن يعوقها اندفاع الانفعال ، فإن المعرفة الذاتية تعد كل إبطاء خطراً مميتا ، وترى أن القرار ذو أهمية عظمى وملح إلحاحا شديداً إلى حد يبدو معه كأن الفرصة قد فاتت بالفعل .

فإذا كان علينا أن نواجه مشكلة تحديد الجانب الذى تكون فيه حقيقة أعظم ، وهل هو جانب من يلتمس الإله الحق موضوعيا ، ويتعقب الحقيقة التقريبية لفكرة الله ، أم جانب من يتملكه انفعال لانهائى بحاجته إلى الله ، فيشعر باهتمام لانهائى بعلاقته بالله فى الحقيقة (إذ أن كون المرء فى كلا الجانبين معاً بقدر متساو، هو كما لاحظنا من قبل مستحيل على فرد موجود، وما هو إلا الخداع البراق لعبارة أنا — هو أنا التقليدى) : أما هذا فسؤال لا يمكن أن يشك فى الإجابة من لم يؤد العلم إلى تثبيط عزيمته . فإذا ماتوجه شخص يعيش وسط العالم المسيحى إلى بيت الله الحقيقى ، ولديه فى معرفته فكرة صحيحة عن الله ، وصلى ، ولكنه صلى بروح زائفة ؛ وإذا ماصلى شخص يعيش فى مجتمع وثنى بكل انفعال اللامتناهى ؛ وإن تكن عيناه مرتكزتين على صورة وثن : فنى أيهما تكون الحقيقة أعظم ؟ إن أحدهما يصلى حقيقة لله وإن يكن يعبد وثنا ؛ والآخر يصلى باطلا لله الحقيقى ، ومن ثم فهو الذى يعبد الوثن .

* * *

إن الاهتمام الموضوعى ينصب على « ما » يقال ، والاهتمام الذاتى ينصب على « كيف » يقال هذا . وهذا التمييز يسرى حتى فى العالم الحسى ، ويجد تعبيراً محدداً عنه فى المبدأ القائل إن ماهو صحيح فى ذاته قد يغدو باطلا إذا صدر عن هذا الشخص أو ذاك . وفى عصرنا هذا ، تغدو لهذا التمييز أهمية خاصة إذ أننا إذا شئنا التعبير فى جملة واحدة عن الفرق بين العصور القديمة وعصرنا كان علينا بلا شك أن نقول : « فى العصور القديمة كان فرد هنا وهناك هو وحده الذى يعرف الحقيقة ؛ أما الآن فالكل يعرفونها ، إلا أن امتلا كها

فى باطن النفس يتناسب عكسيا مع مدى انتشارها »(*). فمن الوجهة الحسية تكون الطريقة الكوميدية هى أفضل طريقة لتصور التناقض الذى ينطوى عليه تحول الحقيقة إلى بطلان إذا ماصدرت عن هذا الشخص أو ذاك أمام المجال الأخلاقى الدينى ، فإن الاهتمام ينصب ثانية على « الكيف » . ولكن ينبغى ألا يفهم هذا على أنه يشير إلى المسلك الخارجى أو التعبير أو ماشابه ذلك ، وإنما هو يشير إلى العلاقة القائمة بين الفرد الموجود ، فى وجوده الخاص ، وبين محتوى قوله . فالاهتمام لاينصب من الوجهة الموضوعية إلا على محتوى الفكر ، بينما هو ينصب من الوجهة الذاتية على الصدى الباطن . وهذا « الكيف » الباطن يصبح ، عندما يبلغ أقصى مداه ، الشوق إلى اللامتناهى والشوق إلى اللامتناهى هو الحقيقة . غير أن الشوق إلى اللامتناهى هو بعينه الذاتية ، وبهذا تصبح الذاتية هى الحقيقة . فمن الوجهة الموضوعية لايوجد عزم لامتناه ، ومن هنا فمن الملائم موضوعيا القضاء على الفرق بين الخير والشر ، ومعه مبدأ التناقض ، وكذلك الفارق اللامتناهى بين الصحيح والباطل أما هذا العزم فلا وجود له إلا فى الذاتية ، ولهذا كان البحث عن الموضوعية

---

* « مراحل فى طريق الحياة » ، حاشية لصفحة ٤٢٦ . ورغم اننى لا أود عادة ان أعرف رأى اعلقين ، فانى أكاد اتمناه فى هذه اللحظة ، بشرط ألا تنطوى هذه الآراء على امتداح لى ، وأن تكون تأكيداً للحقيقة الجريئة القائلة ان كل ما أقوله شىء يعرفه كل شخص ، بل كل طفل ، وأن المثقفين يعرفون ما هو أفضل من ذلك بكثير . فاذا ثبت ان كل شخص يعرفه ، فان وجهة نظرى تكون سليمة ، وسأحاول بالتأكيد ان أسير فى طريق الجمع بين المضحك والمؤسى . أما اذا كان هناك من لا يعرفه ، فربما أصبحت فى خطر التزحزح من مركزى المتوازن بفضل الفكرة القائلة اننى قد أغدو قادرا على نقل المعرفة الاولية الضرورية الى شخص ما . والحق ان ما يشغل كل اهتمامى هو هذا الذى اعتاد المثقفون ان يقولوه ، واعنى به : أن كل شخص يعرف ماهو الاسمى . فلم تكن الحال كذلك أيام الوثنية ، ولا أيام اليهودية ، ولا أيام القرن السابع عشر من المسيحية . فليحى القرن التاسع عشر ! ان كل شخص يعرف . فياللتقدم الذى تحقق منذ كان القليلون فقط هم الذين يعرفون . ربما كان علينا ، لتعويض ذلك ان نفترض انه لا أحد يعرف اليوم .

وقوعاً فى الخطأ، فالشوق إلى اللامتناهى ، لاحتواه ، هو العامل الحاسم، إذ أن محتواه هو ذاته تماما . وعلى هذا النحو تكون الذاتية ، « والكيف » الذاتى هى قوام الحقيقة .

غير أن « الكيف » الذى يرجع تأكيده ذاتيا على هذا النحو إلى أن الذات فرد موجود ، يخضع أيضا لديالكتيك فيما يتعلق بالزمان ، فى لحظة القرار المنفعلة ، عندما ينحرف الطريق بعيداً عن المعرفة الموضوعية يبدو كأن القرار اللانهائى قد تحقق على هذا النحو . ولكن الفرد الموجود ، فى الوقت ذاته ، يجد نفسه فى عالم الزمان ، ويتحول « الكيف » الذاتى ، إلى « تَوْق » striving ، وهو « توق » يتلقى قوته الدافعة وتجدده الدائم من الشوق الحاسم إلى اللامتناهى ، ولكنه يظل مع ذلك « تَوْقاً » .

وعندما تصبح الذاتية هى الحقيقة ، ينبغى أن يتضمن تحديدها فى شكل تصورات تعبيراً عن تضادها مع الموضوعية ، وعلامة على المفرق الذى ينحرف فيه الطريق ، ويكون هذا التعبير فى الآن ذاته دليلا على توتر الباطنية الذاتية . وهاهو ذا تعريف الحقيقة الذى نعنيه: إن اللايقين الموضوعى ، الذى يُستمسك به فى عملية تملك لأكثر المشاعر الباطنة انفعالا ، هو الحقيقة ، وهو أسمى حقيقة يمكن أن يصل إليها الفرد الموجود . فى النقطة التى ينحرف فيها الطريق (ومن المستحيل تحديد هذه النقطة موضوعيا ، إذ أن المسألة متعلقة بالذاتية) تُعطّل المعرفة الموضوعية . فلا يكون لدى الذات ، من الوجهة الموضوعية ، سوى اللايقين ؛ غير أن هذا هو بعينه ما يزيد توتر هذا الانفعال اللانهائى الذى يكون باطنيته. فالحقيقة هى عينها تلك المخاطرة التى تختار اللايقين الموضوعى بانفعال الشوق إلى اللامتناهى . فأنا أتأمل نظام الطبيعة آملا الاهتداء إلى الله ، فأرى القدرة على كل شىء والحكمة الكاملة ولكنى أرى أيضاً أشياء أخرى كثيرة تعكر ذهنى وتثير قلقى . ومحصل هذا كله هو اللايقين الموضوعى . غير أن هذا هو بعينه السبب الذى تصبح الباطنية

من أجله بهذا القدر من الشدة ، اذ أنها تضم هذا اللايقين الموضوعي بكل انفعالها المشتاق إلى اللامتناهي . أما في حالة القضية الرياضية فإن الموضوعية تكون موجودة ، غير أن حقيقة مثل هذه القضية تغدو لهذا السبب حقيقة غير مكترثة indifferent .

ولكن التعريف السابق للحقيقة هو تعبير معادل عن الإيمان . فلا إيمان بلا مخاطرة . وما الإيمان إلا التناقض بين الشوق اللامتناهي في باطنية الفرد وبين اللايقين وإذ كنت قادراً على إدراك الله موضوعياً ، لما احتجت إلى الإيمان ، ولكن لابد لي من الإيمان لأنني بالفعل لا أستطيع إدراكه موضوعياً . وإذا شئت أن أحتفظ بإيماني فعلي أن أحرص دائماً على التمسك باللايقين الموضوعي ، حتى أظل في المياه العميقة ، التي يزيد عمقها على سبعين ألف فرسخ . محتفظاً بإيماني .

* * *

القسم الرابع : المفكر الذاتي — رسالته ، وصورته ، وأسلوبه . إذا ما استطاعت رحلة في عالم الفكر الخالص أن تقرر إن كان الشخص مفكراً أم لا ، فإن المفكر الذاتي يُستبعد آليا من الحساب . ولكن في استبعاده هذا استبعاداً لكل مشكلة وجودية أيضاً بحيث تطلق النتائج الأليمة لهذا صيحات تحذير خافتة تمتزج بصيحات التهليل التي استقبل بها الفكر المجرد الحديث « المذهب »[1] .

وهناك مثل قديم يقول إن البلاغة والتأثير tentatio والتأمل ، تصنع عالم اللاهوت . وبالمثل يحتاج المفكر الذاتي إلى الخيال والشعور ، والديالكتيك في الباطنية الوجودية ، مقترنة بالانفعال . ولكن أهم ما يحتاج إليه هو الانفعال ، إذ يستحيل التفكير عن الوجود existence وفي

---

(١) المقصود هنا مذهب هيجل . (المترجم)

الوجود دون انفعال . فالوجود ينطوى على تناقض هائل ، لا يتعين على المفكر الذاتى أن يجرد نفسه منه ، وإن يكن يستطيع ذلك إذا شاء ، وإنما تكون مهمته هى البقاء فيه . أما بالنسبة إلى ديالكتيك التاريخ العالمى ، فإن الأفراد يتلاشون فى الإنسانية ؛ فأنت ، وأنا ، وأى فرد ذو وجود خاص ، لا يمكن أن تظهر فى أعين هذا الديالكتيك حتى لو اخترعت أحدث وأقوى أجهزة التكبير .

إن المفكر الذاتى ديالكتيكى يختص بما هو وجودى ، ولديه انفعال الفكر اللازم للتمسك بالانفصال الكيفى . أما إذا طبق هذا الانفصال الكيفى على فراغ خاو ، أو طبق على الفرد على نحو تجريدى محض ، فإن الخطر هنا هو أن المرء قد يقول شيئاً ذا أهمية هائلة ، ويكون مصيبا فيما يقول ، ولكنه مع ذلك — ويالسخرية ! — لا يقول شيئا على الإطلاق . ومن هنا فإن من الظواهر الجديرة بالملاحظة نفسانيا ، أن الانفصال المطلق قد يستخدم بمنتهى الدهاء ، لا لشىء إلا من أجل التضليل . فلو عوقبت كل جريمة بالإعدام ، فلن تعود هناك آخر الأمر جريمة يعاقب عليها مطلقا . وكذلك الحال فى الانفصال التام . فلو طبق بطريقة تجريدية ، لأصبح نصا أخرس لا يمكن النطق به ، أو إذا نُطق به فلن يقول شيئا . أما المفكر الذاتى فيجد الانفصال المطلق فى متناول يده ، ومن ثم فهو يحرص عليه بانفعال المفكر ، بوصفه لحظة وجودية أساسية ، ولكنه يستبقيه بوصفه ملجأ أخيراً حاسما ، حتى يحول دون رد كل شىء إلى مجرد فروق كمية ، وهو يحتفظ به على سبيل الاحتياط ، ولكن لا يطبقه على نحو يجعله يلجأ إليه بطريقة مجردة لكبت الوجود . ومن هنا فإن المفكر الذاتى يضيف إلى عتاده الانفعال الحسى والأخلاقى ، الذى يضفيه عليه العينية اللازمة .

إن جميع المشاكل الوجودية مشاكل انفعالية ، إذ أن الوجود عندما يتخلله الفكر reflection يولد الانفعال . والتفكير فى المشاكل

الوجودية على نحو يُشترك فيه الانفعال جانبا . يعادل عدم التفكير فيها على الإطلاق ، إذ يغفل أهم ما فى الأمر ، وهو أن الفكر ذاته موجود . غير أن المفكر الذاتى ليس شاعراً . وإن يكن من الجائز أن يكون شاعراً أيضا ، وهو ليس باحثا أخلاقيا ، وإن يكن من الجائز أن يكون ديالكتيكيا أيضا . إنه فرد موجود أساسا ، فى حين أن وجود الشاعر ليس أساسيا بالنسبة إلى القصيدة . وكذلك وجود الباحث الأخلاقى بالنسبة إلى مذهبه ، ووجود الديالكتيكى بالنسبة إلى فكره . إن المفكر الذاتى ليس رجل علم ، وإنما هو فنان . والوجود Existing فن . والمفكر الذاتى حسى إلى الحد الذى يجعل لحياته محتوى حسيا ، وأخلاقى إلى الحد الذى يكفى لتنظيمها ، وديالكتيكى إلى الحد الذى يكفى لتفسيرها فكريا .

إن مهمة المفكر الذاتى هى فهم ذاته فى وجوده ، فالتفكير المجرد خليق بالتحدث عن الوجود ، وبقوته الدافعة الكامنة ، وإن يكن بتجريده من الوجود ومن حالة الوجود يقضى على الصعوبة والتناقض . أما المفكر الذاتى فهو فرد موجود ومفكر فى آن واحد ، وهو لا يجرد من التناقض ومن الوجود . وإنما يعيش فيهما وهو يفكر فى نفس الوقت . ولذلك فعليه فى كل تفكير له أن يذكر أنه فرد موجود. ولهذا السبب كان لديه دائما ما يكفى للتفكير فيه وسرعان ما يطرح جانبا الإنسانية من حيث هى تصور مجرد ، وكذلك تاريخ العالم ، فحتى هذه البقاع الشاسعة ، كالصين وفارس ، الخ ، ليست شيئا بالنسبة إلى الوحش الجائع الذى تكونه العملية التاريخية وسرعان ما يطرح جانبا التصور المجرد للإيمان ، غير أن المفكر الذاتى الذى يظل فى كل تفكير له ملازما لوجوده ، سيجد فى إيمانه موضوعا للتفكير لا ينضب معينه ، وذلك عندما يحاول تتبع هذا الإيمان فى منعطفاته مع كل الأحوال العديدة للحياة . وليس هذا التفكير الذاتى بالأمر الهين على الإطلاق ، اذ أن التغلغل فى الوجود أصعب الأمور عندما يتعين على المفكر أن يظل

فيه ، لأن تلك اللحظة يقتضى أعلى قرار يصدره المرء ، ومع ذلك فهى لحظة عابرة فى الأعوام السبعين الممكنة للحياة البشرية .

* * *

وعلى حين أن التفكير المجرد يسعى إلى فهم العينى بطريقة مجردة فإن المفكر الذاتى على العكس من ذلك ، يتعين عليه أن يفهم المجرد عينيا فالفكر المجرد يتحول من الناس العينيين إلى النظر فى الإنسان عامة ، أما المفكر الذاتى فيسعى إلى فهم التحديد المجرد لكون المرء إنسانا من خلال هذا الكائن البشرى الخاص الموجود .

* * *

وهناك معنى معين يتحدث فيه المفكر الذاتى بطريقة تماثل فى تجردها طريقة المفكر المجرد : إذ أن الأخير يتحدث عن الإنسان بوجه عام وعن الذاتية بوجه عام ، بينما يتحدث الأول عن الإنسان الواحد . غير أن هذا الكائن البشرى الواحد كائن بشرى موجود ، وبذلك لا تكون الصعوبة قد ذللت .

كذلك فإن فهم المرء لذاته فى وجوده هو قوام المبدأ المسيحى ، سوى أن هذه « الذات » تتلقى عندما تقترن بالوجود تحديداً أكثر ثراء وعمقاً بكثير ، بل وأصعب من ذلك على الفهم . فالمؤمن مفكر ذاتى . والفارق فى هذه الحالة ، كما أوضحنا من قبل ، لا يزيد على الفارق بين الإنسان البسيط والإنسان الحكيم البسيط ، وهنا أيضاً لا تكون « الذات » هى البشرية عامة ، أو الذاتية عامة ، التى يغدو فيها كل شىء هيناً لأن الصعوبة تزول ، وتنتقل المهمة بأسرها إلى عالم الفكر المجرد بأشباحه الخيالية . وإن الصعوبة ها هنا لأعظم مما كانت لدى اليونانيين ، لأن الموقف ينطوى على المزيد من المتناقضات ، إذ يؤكد الوجود ، بطريقة ممتعة ، على أنه هو

الخطيئة ، وتؤكد الأزلية ، بطريقة ممتنعة ، على أنها هي الله في الزمان . فقوام الصعوبة هو الوجود في مثل هذه المقولات ، لا في تخلص الإنسان منها بالفكر المجرد ، أي بالتفكير على نحو مجرد في صيرورة إلهية أزلية مثلا ، وما شابه ذلك ، وهي كلها أفكار تظهر بمجرد أن تزال الصعوبة ونتيجة لذلك فإن وجود المؤمن ما زال أكثر انفعالية من وجود الفيلسوف اليوناني ، الذي كان في حاجة إلى درجة كبيرة من الانفعال حتى بالنسبة إلى « عدم اكتراثه etaraxy » ؛ إذ أن الوجود الذي يؤكد بطريقة ممتنعة يولد أقصى قدر من الانفعال .

إن في التجريد من الوجود إزالة الصعوبة . والبقاء في الوجود من أجل فهم شيء معين في لحظة ما ، وشيء آخر في لحظة أخرى ، لا يؤدي بالمرء إلى فهم ذاته . على أن فهم أعظم المتقابلات سوياً ، وفهم المرء لنفسه موجوداً فيها ، هو أمر عسير حقا . فليكتف كل امرئ بأن يلاحظ ذاته ، ويرقب الطريقة التي يتحدث بها الناس ، وسيدرك مدى ندرة الحالات التي تحققت فيها هذه المهمة بنجاح .

* * *

إن المفكر الذاتي لا يتمتع ، رغم كل ما يبذله من جهود مضنية ، إلا بثواب هزيل . فكلما ازدادت الفكرة الجماعية سيطرة حتى على الذهن العادي ، ازدادت صعوبة انتقال المرء إلى أن يصبح كائنا بشريا خاصا موجوداً بدلا من أن يفقد ذاته في الجنس الشامل ، ويقول « نحن » و « عصرنا » و « القرن التاسع عشر » . ونحن لا ننكر أن كون المرء كائنا بشريا خاصا موجوداً فحسب ، هو شيء ضئيل ؛ ولكن هذا السبب عينه هو الذي يجعل عدم الاستخفاف به أمراً يقتضي استسلاما غير قليل . إذ ما قيمة الفرد وحده ؟ إن عصرنا ليعلم حق العلم مبلغ ضآلة قيمته ، ولكن ها هنا أيضا تكمن اللاأخلاقية الخاصة لهذا العصر . فلكل عصر عيبه المميز له . وأعتقد

أن عيب عصرنا ليس فى اللذة أو التهالك أو الحسية ، وإنما فى الاحتقار الانحلالى للإنسان الفرد بطريقة مبنية على نظرة شاملة إلى الوجود . فوسط كل ما نشعر به من فخر بما أنجزه العصر والقرن التاسع عشر ، تُسمع نغمة من الاحتقار المذموم للإنسان الفرد ؛ ووسط كل الشعور بالأهمية الذاتية ، الذى يتملك الجيل المعاصر ، يتكشف إحساس باليأس من الكائن البشرى . وعلى كل شئ أن يرتبط بحركة ما ليكوّن جزءا منها ؛ فالناس مصرّون على أن يفقدوا ذواتهم فى المجموع الكلى للأشياء ، وفى تاريخ العالم ، وكأن ثمة سحراً يفتنهم ويخدعهم ، ولا أحد يريد أن يكون كائنا بشريا فرديا . وربما كان هذا مصــــدر المحاولات العديدة التى تبذل للاستمرار فى التمسك بهيجل ، حتى من أناس توصلوا إلى إدراك الطابع المريب لفلسفته . والمسألة ها هنا إنما هى خوفهم من أنهم لو أصبحوا كائنات بشرية خاصة موجودة ، فسوف يختفون دون أن يبقى لهم أثر ، بحيث لا تستطيع أن تهتدى إليهم الصحافة اليومية ذاتها ، ناهيك بالجرائد الناقدة ، فما بالك بالفلاسفة التأمليين الغارقين فى تاريخ العالم ! إنهم يخشون بوصفهم كائنات بشرية خاصة ، أن يطويهم وجود منسى أكثر انعزالا عن وجود الإنسان فى الريف ، ذلك لأن المرء لو تخلف عن ركاب هيجل

فلن يستطيع حتى أن يجد من يبعث برسالة إلى عنوانه .

الفصل الثاني عشر

العودة إلى التنوير

إرنست ماخ (١٨٣٨ – ١٩١٦)

لم يساهم أى فيلسوف بحثنا، فى هذا الكتاب، باستثناء كانت، بأى دور فى العلم الفيزيائى؛ بل إن القليل منهم من كانت له معرفة دقيقة به. فاهتمام الفلاسفة بالعلم الطبيعى خلال جزء كبير من القرن التاسع عشر ظل خاملا إلى حد بعيد، على عكس الحال فى «عصر العقل»[1]. حقا إن التقدم ظل سريعا، غير أن معظم العلماء قد قنعوا بأداء عملهم بدلا من الكلام عنه. ومن أسباب ذلك أن التكيفات الفلسفية الأساسية مع النظرة العلمية الجديدة إلى العالم الطبيعى كانت قد تمت فى الفترة السابقة. وفضلا عن ذلك فإن نجاح العلوم الطبيعية فى تقديم أوصاف منظمة قابلة للتحقيق، قد بدد أية شكوك باقية بشأن صحة مناهج العلم، وذلك فى ميدان الظواهر غير العضوية على الأقل وإذ تم بالتدريج سريان فيزياء نيوتن فى مجرى الحياة الثقافية الأوربية، فإنه لم تظل هناك بعدئذ نقطة أساسية للخلاف بين العلم الفيزيائى والمجالات الرئيسية التقليدية لاهتمام المجتمع. بل إن الكنيسة، التى كانت دائما مفرطة فى ترددها، قد بدأت أخيراً توفق بين أركان إيمانها وبين الصورة العلمية للعالم المادى. وظل ما تبقى من الجدل يدور حول تطبيق مناهج العلم الفيزيائى على مجالات الحياة والعقل والتاريخ.

ومع ذلك فإن الاهتمام الفلسفى بالعلوم الفيزيائية ومناهجها قد بعث من جديد قرب نهاية القرن التاسع عشر. وجاء هذا الاهتمام أول الأمر من

---

(١) الاشارة هنا الى العصر الذى تناوله كتاب سابق فى السلسلة، وهو القرن السابق، بفلاسفته العقليين وعلى رأسهم ديكارت واسبينوزا (المترجم)

العلماء أنفسهم ، أكثر مما جاء من الفلاسفة المحترفين . وكان ذلك راجعاً فى المحل الأول إلى بدء ظهور أفكار أساسية جديدة فى مجال الفيزياء والرياضيات اقتضت قيام علماء الفيزياء والرياضيات بالتفكير أساسيا من جديد فى طبيعة علومهم وعلاقة تصورات هذه العلوم بالتجربة (وبعالم الواقع) . (فكانت) كان ينظر إلى الهندسة الإقليدية ، بطريقة شبه يقينية ، على أنها علم المكان الوحيد الشامل الضرورى . ولكن لم يعد من الممكن ، بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية الانقلابية على يد ريمان Riemann ولوباتشفكى Labachavski ، أن ينظر إلى الهندسة الخالصة على أنها علم الحقائق تركيبية أولية تتعلق بالظواهر المكانية المعطاة فى التجربة . فما هو إذن موضوع الهندسة ، وعلى أى شىء تصدق الهندسات اللاأبعدية الجديدة ، إن كانت تصدق على شىء ؟ كذلك أدت تطورات مماثلة فى تعقدها وتعمقها ، طرأت على النظرية الفيزيائية ، إلى ظهور مشاكل تفسيرية مماثلة أمام العلماء . والفلاسفة الذين ظلوا يتمسكون بالنظرية القائلة إن الفضيلة الكبرى للمنهج العلمى تنحصر قبل كل شىء فى رفضه البات أن يعترف بتعبيرات لا تشير إلى موضوعات تجريبية .

ولقد كانت المشاكل معقدة وعسيرة . ولكن كان لا بد من الاهتداء إلى حل لها من أجل الاحتفاظ بمركز الفيزياء بوصفها علما تجريبياً ، ومن أجل الإبقاء على مكانة علم الفيزياء بوصفه أنموذجا للمعرفة البشرية . وكانت الحاجة إلى مثل هذه الحلول أشد إلحاحا فى ذلك العصر لأن النظريات التجريبية فى المعرفة ، تلك النظريات التى ظل المنهج العلمى يرتكن إليها طويلا فى تبرير إعادته بأنه هو الوسيلة الوحيدة لنقل التصديق العقلى ، كانت هى ذاتها تتعرض لهجوم عنيف من مصادر أخرى . ذلك لأن الاضطراب المتزايد فى صفوف العلماء أنفسهم قد عاد بالفائدة الجزيلة ، ولم يعد بأية خسارة ، على الفلاسفة المثاليين وحلفائهم فى ميدانى التاريخ والنظرية الاجتماعية بل على علماء اللاهوت والثوريين السياسيين . فإذا كان هذا العلم المحبب إلى الروح الوضعية ، أى الفيزياء ذاتها ، لم يعد ينظر إليه على أنه علم تجريبى

محض ، فأى شيء إذن يستطيع أن يمنع (العلوم) الأخرى ، التى تعترف بأنها غير تجريبية ، من الادعاء بأنها تأتينا بنوع من المعرفة (عن العالم الحقيقى ؟) .

لقد رأى التجريبيون منذ عهد هيوم أن الصفة المميزة للعلم ، التى تفرق بينه وبين اللاهوت المتعالى والميتافيزيقا تفرقة قاطعة ، هى رفضه لأى تصور لايمكن تعريفه بعبارات وألفاظ تشير إلى مكونات يمكن إدراكها فى التجربة الحسية . ولكنه أصبح من الواضح الآن أن علم الفيزياء ، الذى يعد مثلا أعلى للعلوم ، يزداد هو ذاته إقبالا على استخدام تصورات لايبدو أن من الممكن ردها على هذا النحو . ومع ذلك ، فأية حجة يمكن أن تقدم فى هذه الحالة ضد أولئك الفلاسفة الذين رأوا أن مجرد عدم قابلية أفكار مثل فكرة الله والحرية والخلود للتعريف التجريبى لا تؤلف اعتراضا جديا ضدها ؟ وإذا كان علم الفيزياء العظيم يلجأ رغما عنه إلى مفهومات تتجاوز التجربة عندما يحاول تفسير الارتباطات بين ظواهر قابلة للملاحظة فحسب ، ألا يكون العلم ذاته قد رضى بطريقة ضمنية عن التصورات اللاهوتية والتفسيرات الميتافيزيقية التى رفضها كونت وأتباعه باسم العلم الوضعى ؟ وماذا نقول عن ادعاءات (مل) المتعلقة بفلسفة التجربة ، إن كانت الفيزياء ذاتها ، لا الرياضيات فحسب ، قد أصبحت لاتكترث بمسألة وجود أساس تجريبى لنماذجها التصورية ؟

فى هذا الجو الحافل بالحيرة والاضطراب ، أخذ العالم الفيزيائى والفيلسوف النمسوى « إرنست ماخ » على عاتقه مهمة الدفاع من جديد عن برنامج الوضعية ضد مهاجميها . فقد كان ماخ على ثقة من أنه إذا ما أريد الدفاع عن العلم بطريقة متسقة ، بوصفه الصورة الوحيدة للتصديق العقلى ، فمن الواجب أن يرود العلماء أنفسهم دائما على الامتناع عن استخدام ألفاظ ونظريات لاترتبط بوقائع التجربة ارتباطا استنباطيا . ولذلك أقترح وصفة غذائية

علاجية ثورية كفيلة بإرجاع العلوم الفيزيائية إلى وزنها الذى تستطيع فيه استئناف نشاطها بوصفها علوما تجريبية ، وبذلك يزول عن جسم ذلك العلم الرفيع كل ما تراكم عليه من شحم التركيبات النظرية غير القابلة للتحقيق على أنه لم يقترح ذلك باسم الفلسفة الوضعية ، وإنما باسم العلم ذاته . فقد تحدث بوصفه عالما فيزياء يخـــاطب علماء فيزيائيين ، لا بوصفه مجرد داعية فلسفى .

وفى رأى ماخ أن الهدف الوحيد للعلم هو وصف العلاقات القابلة للملاحظة بين الظواهر والتنبؤ بها . ولكن ما الذى ينبغى علينا أن نقبله بوصفه ظواهر . إن إدراكاتنا الحسية اليومية التلقائية تحتوى عنصر غريبة من التفسير الذاتى تتجاوز ما يمكن أن يقال إننا نراه أو نسمعه بالمعنى الدقيق . فمن غير الممكن الاعتماد على ما نسميه عادة « بالملاحظة » فى تقديم تصوير صادق للمعطيات الحسية التى هى أول وآخر كل تعميم وتنبؤ علمى . ولذلك كان يتعين على أية نظرية علمية فى المعرفة أن تضع نظرية سليمة للظواهر ، يحذف منها كل أثر للذاتية . وهكذا أعتقد ماخ ، إذ لم يعترف « بعناصر » للمعرفة البشرية سوى الإحساسات ذاتها ، ولم يتخذ أساساً للإشارة إلا من الألفاظ الدالة على هذه العناصر ، إن من الممكن وضع اختبار حاسم للإدراك الصادق وللتمييز المعرفى بين التعبيرات ذات المعنى والتعبيرات غير ذات المعنى . ومع ذلك فقد أدرك أن العلم لا يستطيع المضى فى طريقة دون استخدام بعض الألفاظ الأخرى غير الدالة على العناصر الحسية أو مركباتها . مثال ذلك أن العلم لايستطيع أن يستغنى عن « الكليات الشيئية » أو عن تصورات كالعلة أو العدد . ومن رأى ماخ أن هذه التصورات كلها « تصورات مساعدة » . فهى لا تقبل فى اللغة العلمية إلا بقدر ما تمكننا من التعبير بدقة واختصار عن تفسيرنا فى الظواهر . فهذه التصورات أجهزة حاسية ، إن جازهذا التعبير ، وليست ألفاظا تنطبق على الظواهر وتشرحها . وإذا فبقدر ما تتيح هذه الألفاظ تنظيم الفروض

فى إطار منظم ، جامع ، واضح ، للنظرية العلمية ، فإن ماخ على استعداد لقبول الأفكار المساعدة فى اللغة العلمية ، على أن يكون مفهوما بوضوح أن من الواجب ألا يظن أنها تدل على أى شىء مالم يؤت بتعريفات تبين كيف يمكن ردها دون باق إلى مجموعات من الألفاظ الأخرى التى تشير مباشرة إلى عناصر حسية .

وإذن ففى نظرية المعرفة عند ماخ مبدآن منهجيان . أولهما ، ويمكن تسميته التجريبية ، يقول إن الإحساسات وحدها هى التى تمدنا بالمعطيات أو « المادة » الحقيقية للمعرفة . ويرى ماخ أن لهذا المبدأ نتيجة هامة ، هى أن الألفاظ التى ينبغى استخدامها وتطبيقها ليست إلا تلك التى تسير ، بطريق مباشر أو من خلال تعريفات ، إلى الإحساسات . ومن الممكن أن نطلق على هذه النتيجة اسم « نتيجة المذهب الظاهرى »
أما المبدأ الثانى ، الذى يمكن تسميته بالمبدأ البرجماتى للاقتصاد فى الفكر فيقضى بأن التصورات المساعدة يمكن أن تقبل فى اللغة العلمية ، ولكن لغرض واحد هو تنظيم الفروض فى نسق محكم الترابط . وينبغى أن نعترف بأن هذين المبدأين يولدان نوعا من التوتر فى تفكير ماخ . كما أنه لم ينجح فى تقديم إيضاح لطبيعة الألفاظ المساعدة يكفل تفسير استخدامها على نحو لا يقضى منا افتراض أنها تشير إلى كيانات غامضة فى عالم الواقع . ولقد كان ماخ يحتاج ، من أجل إزالة هذا التوتر ، وتفسير الوظيفة الرمزية فى العلم للألفاظ غير المشيرة إلى موضوعات ، إلى فلسفة للغة والمنطق أوسع نطاقا وأبعد غورا مما كان هو ذاته قادراً على الإتيان به . ولم يبدأ الوضعيون وحلفاؤهم البرجماتيون فى تعويض هذا النقص إلا فى القرن التالى .

ولقد كان ماخ ، مثل كونت من قبله ، واضع برنامج فى المحل الأول . فأفكاره كانت كالبذور المولدة لغيرها ، وكان لها تأثير بالغ فى الفترة التالية

لوفاته . غير أنه لم يقدم تحليلات لتصورات مساعدة خاصة توضح بالتفصيل طريقة عمل هذه التصورات فى عملية « توفير التجارب » .

وفضلا عن ذلك فإن نظريته نفسانية أكثر مما ينبغى ؛ ولكن المطلوب ليس بيانا للقيمة النفسانية لهذه الأفكار ، بقدر ماهو تفسير لوظائفنا المنطقية فى اللغة . والأمر الذى كان ألزم من كل ماعداه هو تصور أوضح للرياضيات والمنطق ذاتهما . ولكن هذا لا يمكن الإتيان به إلا بعد إتمام تنظيم هذين العلمين وكشف الأسس المنطقية الخالصة للرياضيات . عندئذ ، وعندئذ فقط ، يمكن إيجاد تفسير صحيح للمعنى اللا إشارى non-referential للتصورات المساعدة فى العلوم .

ولقد كانت أهداف نظرية المعرفة عند ماخ مضادة للذاتية تماما ، وكانت كلها معارضة للمثالية الميتافيزيقية . ولهذا السبب كان من الطريف أن نلاحظ أن لينين ، أنبغ تلاميذ ماركس ، قد هاجم فى كتابه « المادية والنقدية التجريبية Materialism and Empirio-Criticism » فلسفة ماخ بوصفها أحدث وأدق صورة للمذهب الذاتى وللمثالية ، التى ظلت المادية الديالكتيكية تحاربها طوال ما يزيد على نصف قرن . ومع ذلك فللمرء أن يتساءل إن كان لينين قد أدرك تماما طبيعة المذاهب التى هاجمها . لقد كان من الذكاء بحيث رأى أنها تحمل تهديداً أساسياً لأية ميتافيزيقا أو فلسفة للتاريخ تدعى أنها عملية وديالكتيكية ومادية فى آن واحد . ولكنه أخطأ إذ تصور أن نظرية الإحساس عند ماخ مجرد شكل دقيق معقد للمثالية الذاتية . فماخ لم ينظر على الإطلاق إلى ما أسماه « بالإحساسات » على أنها كيانات ذهنية لا توجد إلا فى الإدراك الحسى أو بوصفها موضوعات لذهن أو أنا ترنسندنتالى ، وإنما كانت كل هذه المسائل « الميتافيزيقية » فى رأيه لا معنى لها على الإطلاق . والواقع أن تصورات الذهن ، والجسم ، والمادية ، هى ذاتها ، إذا ما فهمت فهما صحيحا ، ما أطلق عليه الفلاسفة التالون اسم « التركيبات المنطقية » ،

أى أنها قابلة تماما للتحليل الى ألفاظ أخرى لا تشير إلا إلى مجموعات من الارتباطات بين عناصر التجربة . ومن وجهة النظر هذه يرتد ما يسمى « بمشكلة الذهن والجسم » إلى مشكلة تحديد الارتباطات الخاصة ذات المرتبة العليا ، التى تقوم بين هذه الارتباطات الدنيا ، مرتبة الظواهر التى نطلق عليها اسما مختصرا جامعاً هو « الظواهر الذهنية » أو « المادية » . فليس للفيزياء ولعلم النفس معا إلا موضوع أساسى واحد : هو التجربة الحسية . والفرق بينهما ليس إلا فرقا فى طرق كل منهما فى تصنيف الظواهر ، وفى الأنواع الخاصة للارتباطات التى يختص بها كل منهما .

والواقع أن للمسألة موضوع البحث هنا أهمية أساسية لبرنامج وحدة العلم الذى كان يعنى الكثير بالنسبة إلى ماخ ، كما كان يعنى بالنسبة إلى كونت من قبله . فليس هناك ، بالنسبة إلى هذا البرنامج ، فروق منهجية أساسية بين العلوم الطبيعية وعلوم الحياة والذهن . كما لا تتسم الظواهر التى يعالجها علم الأحياء وعلم النفس بأية خصائص تجعلها فى ذاتها غير قابلة للخضوع لمناهج التحقيق المشترك بين الذوات ، المستخدمة فى العلوم الفيزيائية . فنظرية ماخ فى الإحساسات بوصفها العناصر الوحيدة للمعرفة ، تتمشى تماما ، فى مقصدها على الأقل ، مع ذلك النوع من المذهب السلوكى أو — كما يسمى أحيانا — المذهب الفيزيائى Physicalism الذى لا يعترف بأية كيانات عقلية «خاصة» على الإطلاق . «فالذهن » فى رأيه لامعنى له بمعزل عن متضايفات الإحساس التى يمكن أن يشير إليها ، والإحساسات ذاتها كيانات محايدة يمكن أن ، تتضايف وتتضايف من جديد ، على أنحاء لاحصر لها . وليس هناك ما يمنع على الإطلاق ، من وجهة نظر ماخ ، من أن يكون الإحساس الواحد « ماديا » و « ذهنيا » معا ، أو من أن يكون أى إحساس بعينه قابلا من حيث المبدأ لأن يدركه أكثر من شخص واحد .

على أنه لا يمكن القول إن جميع النظريات التجريبية فى المعرفة قد

أنكرت على هذا النحو القاطع وجود فروق حتمية فى المنهج بين العلوم التى تتناول الموضوعات المادية وتلك التى تختص بالظواهر الذهنية . فمن الممكن منطقيا الاعتراف بأن كل معرفة تشير آخر الأمر إلى أجزاء من التجربة ، وتظل مسألة كون جميع أنواع التجربة مشتركة بين الناس من حيث المبدأ أم لا ، مسألة لم يثبت فيها بصفة قاطعة . ولقد كان هناك فى الواقع عدد غير قليل من الفلاسفة الذين عدوا أنفسهم تجريبيين ، وظلوا مع ذلك يؤكدون أن هناك فئة معينة من المعطيات (يسميها هيوم « بانطباعات الانعكاس ») لا يمكن أن تفهم إلا بنوع خاص من الملاحظة ، يشار إليه بتعبيرات مختلفة ، منها « الاستبطان » ، « وملاحظة الذات » أو « الوعى بالذات » ، ولا شك أن اعترافات كهذه كفيلة بالقضاء على برنامج كبرنامج ماخ . إذ أننا ما أن نعترف من حيث المبدأ بأن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى وقائع الانفعال والشعور والذاكرة هى أنواع خاصة معينة من الملاحظة، حتى ينهار المثل الأعلى لوحدة العلم بأسره فى الحال . وفى هذه الحالة يكون من الضرورى الاحتفاظ بمبدأ مثالى واحد على الأقل ، هو المبدأ القائل إن هناك فارقا أساسيا فى النوع بين علوم الطبيعة والسلوك وتلك الأبحاث التى تتعلق أساسا بالحياة الباطنة .

وإذن، فليس يكفى ، لتحقيق أهداف ماخ ، أن يقال إن من الواجب ألا يُقبل شئ بوصفه فرضا علميا ما لم يواجه اختبار الملاحظة . إذ ما الذى ينبغى أن نعده « ملاحظة » ؟ وهل هناك نوع واحـــد أساسى للملاحظة فحسب ، أم أن هناك أنواعا شتى ؟ وهل بعض فئات الظواهر عام وبعضها الآخر خاص ، أم أن جميع الظواهر قابلة ، من حيث المبدأ على الأقل ، للملاحظة بين ذوات مختلفة ؟ تلك أسئلة كانت ملحة فى عصر ماخ ، وما زالت كذلك حتى يومنا هذا . كما أنه لا يكفى من وجهة نظر ماخ ، أن يقال إن جميع الأسئلة المتعلقة بالارتباطات العلية بين الظواهر

هى أسئلة خاصة بالارتباط القابل للملاحظة . فماذا يكون الحال لو لم يكن من الممكن فى جميع الحالات تحقيق هذه الارتباطات بطريقة مشتركة بين الذوات ؟ وإذا كانت بعض الظواهر المترابطة لا يتوصل إليها إلا فرد واحد ، فيبدو أنه ليس ثمة أساس كاف للقول إن المناهج المستخدمة فى العلوم الفيزيائية هى فى أساسها تلك اللازمة لمعرفة الظواهر النفسانية .

وإذن فالهدف من مذهب ماخ مضاد أساسا للذاتية . ولنعبر عن فكرتنا بلغة « مل » فنقول إنه لا توجد إمكانيات للإحساس لا يمكن ، من حيث المبدأ ، المشاركة فيها . وتبعا لهذا الرأى تكون العزلة راجعة إلى انفصال المرء عن رفاقه من الناس ، لا إلى وجود إحساسات أو مشاعر فى تجربته تمتنع بالضرورة على الآخرين .

وليس بين الفلاسفة بأجمعهم اتفاق حول كون هذه القضية الوضعية هى ذاتها « ميتافيزيقية » أم أنها مجرد قاعدة من قواعد البحث أو المنهج . ولكن ليس لمسألة الأسماء أهمية كبرى ، طالما أننا ندرك أن مبدأ اشتراك الإحساسات بين الذوات هو التزام أساسى ليس فى ذاته قابلا للتحقيق بمناهج العلم . وكيف يكون قابلا للتحقيق وهو فى قراره ادعاء بشأن الإجراءات والمثل العليا التى يختص بها العلم ذاته ؟ غير أن هذا لا يغدو أمراً يؤخذ عليه ، إذا أدركنا أن كل فلسفة ، وكل ميتافيزيقا قبل كل شئ ، ترتبط بالتزامات أو مواقف أساسية معينة لا تقبل البرهنة عليها لأنها سابقة على كل برهان .

والحق أن الأهداف الكامنة من وراء فلسفة ماخ واضحة تماما . ففى رأيه أن العلم ، بوصفه النظام المتعلق بالمعرفة التراكمية ، لم يحقق نجاحه الباهر إلا بفضل تمسكه الشديد ، عمليا ، بالمبدأ القائل إن الفرض لا يصح أن يُقبل إلا إذا خضع لشروط قابلة للملاحظة المشتركة بين الذوات . ومجرد تأكيد سلطة هذا المبدأ ، حتى باسم مذهب تجريبي أكثر تسامحا ، يسمح

بالاعتراف بالإحساسات الخاصة التي لا تُعرف إلا بالاستبطان، يعني أنه قد أزيلت من الطريق عقبات أنصار الغيبيات، الذين يدّعون بصحة قضايا لا يدعمها إلا التحامل أو الوحي أو سلطة أفراد معينين، ولا شك أن الاعتراف بهذه الأنواع من «المعرفة» ينطوي على نتائج إيديولوجية خطيرة.

ولقد أدرك ماخ بكل وضوح الدلالة الإيديولوجية الأساسية لالتزاماته الفلسفية الخاصة. ولعله من الملائم أن يختم كتاب كهذا، يبحث في خلافات إيديولوجية لها أعظم الأهمية في حياتنا، بمختارات من كتابات فيلسوف استطاع، عن إيمان صادق، أن يؤكد من جديد المثل الروحية العليا الكامنة في «عصر التنوير». ذاته فقرب نهاية كتاب ماخ العظيم «علم الميكانيكا» نجد الفقرة الآتية: «يبدو أن المذهب العقلي لم يجد مسرحا واسعا للعمل إلا عند ظهور أدب القرن الثامن عشر. ففي هذا الأدب تقابل العلم الإنساني والفلسفي والتاريخي والفيزيائي، وشجع كل منهم الآخر. والحق أن كل من تتبعوا جزئيا تجربة هذا التحرر الرائع للعقل البشري في أدبه سيظلون يشعرون طوال حياتهم بأسف رثائي عميق على القرن الثامن عشر». ولقد أدرك ماخ أن المثل العليا القيمة لعصر التنوير لم تواجه بالرفض من جانب الفلاسفة المعادين للوضعية فحسب، بل إنها أصبحت الآن مهددة من جانب العلماء أنفسهم، الذين قد يقوضونها دون أن يشعروا. ولقد سمعنا في الآونة الأخيرة وضعيين معاصرين يصيحون: «عوداً إلى ماخ»، عندما أدركوا وجود انحرافات بين صفوفهم. ولكن المعنى الحقيقي لصيحتهم هذه، من وجهة نظر ماخ ذاته، هو «عوداً إلى عصر التنوير».

ولقد أثيرت منذ عصر ماخ مجادلات خاصة حول صحة برنامج ماخ لتطهير العلم من شوائبه. فرأى عالم الفيزياء الكبير، ماكس بلانك، مثلا، أن مبدأ الاقتصاد الفكري عند ماخ يؤدي، إذا ما طبق تطبيقا عاما، إلى إعاقة تقدم العلم ذاته على نحو خطير: إذ يشل الخيال العلمي وإيمان العالم

بعمله من حيث هو تصوير صادق للواقع . ورأى آخرون أن كرامة العلم بوصفه أرفع أداة تنقل المعرفة البشرية ، ستختفي إذا ما نظر إلى نظريات العلم الطبيعي ، عموما ، على أنها لا تعدو أن تكون نظاما من الصيغ الشاملة المريحة للتنبؤ بحدوث الإحساسات . بل إنه ليبدو أن أينشتين ذاته ، مع إعجابه الشديد بماخ ، قد عارض الوضعية أحيانا في سنواته المتأخرة لأسباب مماثلة .

ومع ذلك فهذه الاعتراضات نفسانية في أساسها ، وهي لا تؤثر في قوة مركز برنامج ماخ من الوجهة الفلسفية . وهناك صعوبة أخطر ، تتعلق بالوجه القائل بمذهب الظواهر في نظرية المعرفة عند ماخ . وتتضح هذه الصعوبة من الدفاع الآتي للأستاذ فيليب فرانك إزاء التأويلات الباطلة لمذهب ماخ : « فالمسألة ليست هي التعبير الفعلي عن جميع القضايا الفيزيائية بوصفها قضايا تعبر عن علاقات بين إدراكاتنا الحسية ، وإنما المهم هو إثبات المبدأ القائل إن القضايا التي يمكن من حيث المبدأ التعبير عنها بوصفها قضايا تعبر عن علاقات بين إدراكاتنا هي وحدها القضايا التي تحمل معنى حقيقيا » على أن هذا الدفاع غير كاف . فقد يتساءل المرء : ولماذا لا تكون المسألة هي القيام فعلا بما يقول المذهب إن من الممكن القيام به ؟ وكيف ندرك أن للمبدأ معنى ، إذا كان من المتفق عليه بوجه عام أن أحداً لم يأت بمثال واضح واحد ترجمت فيه القضايا المتعلقة بالأشياء المادية إلى قضايا أخرى عن العلاقات بين الإحساسات دون فقدان للمعنى ؟ إن عدداً كبيراً من الفلاسفة الذين يعطفون ، في النواحي الأخرى ، على فلسفة التجريبية العلمية ، يؤمنون في الوقت الحالي بأن من المستحيل تماما تنفيذ نظرية ماخ « الظاهراتية Phenomenalistic » في المعنى . والسبب الرئيسي لذلك يتعلق في رأيهم بالفروق المنطقية القاطعة بين القضايا الخاصة بالأشياء المادية وبين عمليات وتقارير التجربة المباشرة التي تستخدم لتأكيد هذه القضايا . ولكن حتى لو تعين علينا أن نتخلى عن هذا الجانب في مذهب ماخ ، فإن هذا لا يعني ، مع ذلك ، أن من الواجب

التخلي عن المبدأ الأساسي للتجريبية الوضعية ، أعني المبدأ القائل إن الملاحظة المشتركة بين الذوات هي المعيار الأساسي الوحيد لجميع القضايا الواقعية . ذلك لأن هذا المبدأ لا يتعلق بإمكان ترجمة القضايا الواقعية (factual) إلى قضايا عن العلاقات بين الإدراكات الحسية ، وإنما بالمسألة الأهم ، الخاصة بطبيعة الدليل الذي يمكن الإتيان به لتأييد أي اعتقاد واقعي factual . وليس التخلي عن هذا المبدأ بالأمر الهين . فعليه يتوقف ، إلى حد غير قليل إمكان المعرفة التراكمية وتقدم العرفان ، بل يتوقف عليه إلى حد بعيد إمكان قيام مجتمع من الأحرار الذين يتعايشون في عالم مشترك . وليس في هذه المسألة فارق كبير بين ماخ وبين كانت ذاته . وهكذا تكون قصتنا قد أتمت على هذا النحو دورة كاملة .

والمقتطفات الآتية مختارة من الفصل الرابع ، وعنوانه : « التطور الشكلي لعلم الميكانيكا » من كتاب ماخ « علم الميكانيكا » . *

٦ — « وهكذا فإن الفكرة القائلة إن اللاهوت والفيزياء فرعان متميزان للمعرفة قد استغرقت ، منذ بوادرها الأولى لدى كبرنكس حتى صياغتها بشكل نهائي على يد « لاجرانج »[1]، قرابة قرنين من الزمان حتى أصبحت واضحة في أذهان الباحثين . وفي الوقت ذاته لا ينكر أحد أن هذه الحقيقة كانت دائماً واضحة في أذهان أعمق العلماء ، مثل نيوتن . فرغم

* اسم الكتاب هو « "The Science of Mechanics" » ؛ ترجمة T. J. McCormack عن الطبعة الألمانية الثانية . ونشرت الترجمة في شيكاغو مطبعة : The Open Court Publishing Co. عام ١٨٩٣ . ص ٤٥٦ — ٦٥ و٤٨١ — ٨٥ . وقد ظهر هذا الكتاب أولا عام ١٨٨٣ ، بعنوان Die Mechanik in ihrer Entwicklung

(١) جوزيف لوي لاجرانج (١٧٣٦ — ١٨١٣) ، عالم رياضي وفلكي فرنسي ، له أبحاث هامة في الصوت والفلك والميكانيكا التحليلية والمعادلات ، واحتل مناصب علمية هامة ، ولاسيما أثناء حكم نابليون . (المترجم)

تدين نيوتن العميق ، فإنه لم يخلط أبداً بين اللاهوت وبين المسائل العلميــة . صحيح أنه قـد ختم كتابه فى « البصريات » ، الذى ظل ذهنه الواضح الباهر لامعا فيه حتى صفحاته الأخيرة ، بصيحة توبة ذليلة عن غرور الأشـــياء الأرضية الفانيــة ، غير أن أبحـاثه المتخصصة فى البصريات لا تحوى أثراً للاهوت ، على عكس الحال فى أبحاث ليبنتس . ومثل هذا يمكن أن يقال عن جاليليو وهيجنز Huygens [1] : فكتاباتهم تتفق اتفاقاً شبه مطلق مع وجهة نظر لاجرانج ، ويمكن أن تعد فى هذا الصدد كتابات كلاسيكية . غير أن الآراء والميول العـامة لعصر ما ، ينبغى ألا يحـكم عليها تبعا لأعظم أذهان ذلك العصر ، وإنما لأذهان الأوساط فيه .

ولـكى نفهم العملية التى نشرحها ها هنا ، ينبغى أن ننظر فى الأحوال العامة السائدة فى تلك العصور . فمن الطبيعى أن ينظر الناس إلى الأشياء من وجهة نظر لاهوتية ، فى مرحلة للمدنية يكون الدين فيها هو المصدر الوحيد للتعليم ، ويكون هو النظرية الوحيـــدة عن العالم ، وأن يعتقدوا أن هذه النظرية هى السليمة فى جميع ميادين البحث . ولو رجعنا بأذهاننا إلى العهد الذى كان فيه الناس يعزفون فيه على الأرغن بقبضة يدهم ، ولا يستطيعون إجراء العمليات الحسابيـة إلا إذا كان أمامهم جـدول الضرب ، ويؤدون بأيديهم كثيراً من الأعمال التى يؤديها الناس اليوم بأدمغتهم ، فلن يكون لنا أن نطلب من الناس فى وقت كهذا أن يختبروا آراءهم ونظرياتهم بطريقة ناقدة . غير أن هذا التحامل الذهنى قد اختفى ببطء وتدريجـا باتساع الأفق العقلى بفضل الكشوف والمخترعات الفنية والعلمية والجغرافيـــة فى القرن

---

[1] كريستيان هيجنز (١٦٢٩ — ١٦٩٥) رياضى وفيزيائى هولندى ، أدخل تحسينات هامة على عدسات المنظار المقرب (التلسكوب) ، وأجرى بفضلها كشوفا فلكية قيمة . وهو أول من استخدم البندول فى الساعات ، ووضع نظرية تموجية فى الضوء تقابل نظرية نيوتن الجزيئية . (المترجم)

الخامس عشر والسادس عشر ، وبكشف مجالات كان من المستحيل إحراز أى تقدم فيها فى ظل النظرة القديمة إلى الأشياء ، لا لشىء إلا لأن هذه النظرة قد تكونت قبل معرفة هذه المجالات . وسيظل من العسير دائما فهم حرية الفكر الهائلة التى ظهرت فى حالات فردية فى العصور الوسطى المتقدمة ، بين الشعراء أولا ثم بين العلماء . فلا بد أن التنوير كان فى تلك الأيام مبنيا على جهود قلة من الأذهان الخارجة تماما عن المألوف ؛ ولم تكن تربطه بآراء جمهرة الناس إلا خيوط واهية إلى أبعد حد ، أحرى ببلبلة هذه الآراء منها بتقويمها . ويبدو أن المذهب العقلى لم يجد مسرحا واسعا للعمل إلا عند ظهور أدب القرن الثامن عشر . فى هذا الأدب تقابل العلم الإنسانى والفلسفى والتاريخى والفيزيائى ، وشجع كل منهم الآخر . والحق أن كل من تتبعوا جزئيا تجربة هذا التحرر الرائع للعقل البشرى فى أدبه ، سيظلون يشعرون طوال حياتهم بأسف رثائى عميق على القرن الثامن عشر .

٧ — وإذن فقد تم التخلى عن وجهة النظر القديمة ، ولم يعد تاريخها يتلمس الآن إلا فى صورة المبادئ الميكانيكية . وستظل هذه الصورة غريبة عنا طالما أننا نجهل أصلها . وقد حلت بالتدريج محل النظرة اللاهوتية إلى الأشياء نظرة أخرى أشد صرامة ، واقترنت هذه بكسب كبير فى التنوير كما سنبين الآن بإيجاز .

فعندما نقول إن الضوء يسير فى أقصر الطرق زمنا ، ندرك فى تعبير كهذا أمورا كثيرة . ولكننا لا نعرف حتى الآن لماذا يفضل الضوء أقصر الطرق زمنا . ولو قلنا إن السبب هو حكمة الخالق ، لسددنا بذلك الطريق على كل معرفة تالية للظاهرة . وإننا لنعلم اليوم أن الضوء يسير فى جميع الطرق . ولكن موجات الضوء تقوى بعضها بعضا فى أقصر الطرق زمنا فحسب ، بحيث لا تحدث نتيجة ملحوظة إلا فى حالة هذه الطرق . وهكذا

يبدو فقط أن الضوء يسير فى أقصر الطرق زمنا . وبعد أن أزحت الأفكار المغرضة السائدة حول هذه المسائل ، اكتشفت على الفور ، إلى جانب الاقتصاد المفروض فى سلوك الطبيعة ، حالات ظهرت فيها أوضح أمثلة الإسراف فيها . ومن قبيل هذه الحالات ، ما أشار إليه « ياكوبى Jacobi (١) » فى صدد مبدأ الفعل الأدنى principle of least action » الذى قال به « أويلر Euler » (٢) . وإذن فكثير من الظواهر الطبيعية تبعث فينا اعتقاداً بوجود الاقتصاد فيها ، لا لشىء إلا لأنها لا تظهر للعيان إلا عندما يحدث عرضا تراكم اقتصادى للنتائج . وتلك هى نفس الفكرة التى قال بها دارون فى ميدان الطبيعة العضوية ، مطبقة هنا على مجال الطبيعة غير العضوية . فنحن نيسر بغريزتنا فهمنا للطبيعة بأن نطبق عليه الأفكار الاقتصادية المألوفة لدينا .

* * *

وهنا يكون للمرء كل الحق فى أن يوجه السؤال الآتى :

إذا كانت وجهة النظر اللاهوتية التى أدت إلى وضع مبادئ الميكانيكا باطلة تماما ، فكيف حدث أن جاءت هذه المبادئ ذاتها صحيحة فى جميع النقط الأساسية ؟ والجواب على ذلك يسير ، فمن الملاحظ أولا أن وجهة النظر

---

(١) هناك شخصيتان بهذا الاسم يحتمل أن يكون المؤلف قد قصدهما من اشارته هذه : أولاهما شخصية فريدرش هينرش ياكوبى (١٧٤٣ — ١٨١٩) الفيلسوف الألمانى المعروف بكتاباته عن اسبنيوزا وتأكيده لأهمية تجربة الايمان . والشخصية الأخرى ، والأرجح أنها هى المقصودة فى هذا السياق ، هى : كارل جوستاف ياكوبى (١٨٠٤ — ١٨٥١) وهو عالم رياضى ألمانى مشهور ألف أبحاثا هامة فى المعادلات الرياضية ونظرية العدد . (المترجم)

(٢) ليونهارد أويلر (١٧٠٧ — ١٧٩٣) ، عالم رياضى سويسرى ، اشتهر بأبحاثه فى حساب التفاضل وحساب المثلثات والرياضة التحليلية والميكانيكا . كذلك ساهم بأبحاث قيمة فى الفلك والبصريات ، وله فى الرياضة معادلة وضيعة أطلق عليهما اسمه . (المترجم)

اللاهوتية لم تكن هى مصدر مضمونات المبادئ . وإنما حددت شكلها فحسب ، أما المادة فقد استمدت من التجربة . وكان من الممكن أن يحدث تأثير مماثل لهذا بفضل أى نمط فكرى سائد ، كوقف تجارى من ذلك النوع الذى أثر ، على الأرجح ، فى تفكير ستفنوس Stevinus . وثانياً فإن النظرة اللاهوتية إلى الطبيعة ترجع فى أصلها إلى محاولة للوصول إلى نظرة أشمل إلى العالم — وهى نفس المحاولة الكامنة من وراء العلم الفيزيائى . وعلى ذلك ، فحتى لو سلمنا بأن الفلسفة الفيزيائية للاهوت مبحث عقيم ، وعودة إلى مرتبة أدنى من الثقافة العلمية ، فلن يتعين علينا مع ذلك أن نفند الأساس السليم الذى ظهرت منه ، والذى لا يختلف عن أساس البحث الفيزيائى الصحيح .

* * *

إن القول بإرادة وعقل فعالين فى الطبيعة ليس وقفا على عقيدة التوحيد المسيحية . بل إن الفكرة ، على عكس ذلك ، مألوفة تماما فى العهد الوثنى وعهد العبادات السحرية . غير أن الوثنية تجد هذه الإرادة وهذا العقل فى الظواهر الفردية وحدها ، فى حين تلتمسهما عقائد التوحيد فى « الكل » . وفضلا عن ذلك فليس ثمة توحيد خالص . فالتوحيد اليهودى فى الإنجيل لا يخلو من إيمان بالجن والشياطين والسحرة ؛ والتوحيد المسيحى فى العصور الوسطى أكثر من ذلك احتشادا بالأفكار الوثنية . . .

٨ — ولم يتمكن العلم الفيزيائى من التخلص من هذه الأفكار إلا ببطء شديد .

فمن الطبيعى أن تؤكد هذه الأفكار ذاتها بإصرار . فالتحليل العلمى والمعرفة التصورية لا يتناولان إلا قدراً ضئيلا جداً من تلك الدوافع العديدة التى تتحكم فى الإنسان بقوة جبارة ، والتى تغذيه وتحفظه وتنميه ، دون معرفة

أو رقابة من جانبه — تلك الدوافع التي تمثلت في العصور الوسطى مظاهر مرَضية مفرطة لها . والطابع الأساسي لكل هذه الغرائز هو الشعور بوحدتنا مع الطبيعة وعائلتنا لها ، وهو شعور يمكن إسكاته أحيانا ، ولكنه لا يُقتلع أبداً بالاستغراق في المشاغل العقلية ، وله قطعا أساس سليم . مهما كانت النتائج الدينية الممتنعة التي يؤدي إليها .

٩ — ولقد تصور « الموسوعيون »[1] الفرنسيون في القرن الثامن عشر أنهم ليسوا بعيدين عن الوصول إلى تفسير نهائي للعالم بمبادىء فيزيائية وميكانيكية ، بل إن لابلاس قد تصور ذهنا قادراً على التنبؤ بتقدم الطبيعة حتى الأزل ، لو أنه أدرك الكتل المادية ومواقعها وسرعاتها الأصلية . ويحق لنا أن نلتمس العذر لهذا الإفراط المتفائل في تقدير مجال الأفكار الفيزيائية الميكانيكية الجديدة لدى مفكري القرن الثامن عشر . بل إنه في الحق لأمل منعش ، نبيل ، رفيع ، ولنا أن نشعر بعطف عميق على هذا التعبير عن السرور العقلي الذي لا نجد له في التاريخ نظيراً . أما الآن ، بعد انقضاء قرن من الزمان ، وبعد أن أصبح حكمنا أكثر رزانة ، فإن نظرة الموسوعيين إلى العالم تبدو لنا من قبيل « الأسطورة الميكانيكية » ، على حين كانت نظرة الأديان القديمة أسطورة قائمة على بعث الحياة في الكون بأسره . فالرأيان

---

(١) مجموعة من الفلاسفة والمفكرين اشتركوا في تأليف موسوعة جامعة في فرنسا في القرن الثامن عشر ، أطلقوا عليها اسم « القاموس المنهجي للعلوم والفنون والحرف » . وكان زعيمهم هو الفيلسوف « ديدرو Diderot » يعاونه « دالمبير D'Alembert » واشترك معهما مونتسكيو وفولتير وروسو وتورجو . وقد اشتهر عملهم المشترك هذا بالروح العلمية الدقيقة التي كتب بها ، والتي استمدت من المناهج العلمية لدى بيكن وديكارت ولوك ونيوتن . ومن النزعة العلمية المادية لدى الكثيرين من مؤلفيها . وكانت « الموسوعة » ، بنزعتها التحررية ، من أقوى العوامل العقلية التي ساعدت على قيام الثورة الفرنسية . (المترجم)

معا ينطويان على مبالغات مفرطة خيالية فى إدراك ناقص . أما البحث الفيزيائى الدقيق فسوف يؤدى إلى تحليل لإحساساتنا . وعندئذ سنكتشف أن عطشنا لا يختلف أساساً عن ميل حامض الكبريتيك إلى الزنك ، وأن إرادتنا لا تختلف كثيرا عن ضغط حجر ، كما يبدو الآن . كذلك سنشعر بأنفسنا أقرب إلى الطبيعة . دون أن يكون من الضرورى أن نتحول إلى كتلة سديمية غامضة من الجزئيات أو أن نجعل من الطبيعة مرتعا للعفاريت . ولا شك فى أننا لا نستطيع إلا أن نخمن الاتجاه الذى ينبغى أن نلتمس فيه هذا التنوير ، نتيجة لأبحاث طويلة مضنية . فاستباق النتيجة ، بل محاولة إدخالها فى أى بحث على حالى ، ليس علما وإنما لاهوت .

إن العلم الفيزيائى لا يدعى أنه نظرة « كاملة » إلى العالم ؛ وإنما يقول فقط إنه يعمل لبلوغ نظرة كاملة فى المستقبل . وإن أعلى فلسفة يتصف بها الباحث العلمى إنما هى تحمل هذه النظرة غير الكاملة إلى العالم ، وتفضيلها على نظرة تبدو كاملة ، ولكنها غير صحيحة . وإن معتقداتنا الدينية لتظل دائماً من شئوننا الخاصة ، طالما أننا لا نقحمها على المجالات الأخرى ولا نطبقها على أمور تخضع لشرع سلطة مخالفة . وهذا موضوع تتباين فيه آراء الباحثين الفيزيائيين أنفسهم تباينا شديداً ، حسب نطاق أذهانهم وتقديرهم للنتائج .

إن العلم الفيزيائى لا يبحث على الإطلاق فى الأشياء التى تظل على الدوام بعيدة عن متناول البحث الدقيق ، أو مازالت حتى الآن بعيدة عنه . ولكن إذا ماحدث أن خضعت للعلم الدقيق مجالات هى اليوم مستعصية عليه ، فلن يتردد إنسان سليم العقل ، أو شخص يعتز بشرف موقفه من نفسه ومن الآخرين ، فى المضىّ فى البحث بحيث يستبدل بآرائه الخاصة عن هذه المجالات معرفة إيجابية بها .

فإذا كنا نرى المجتمع يتذبذب اليوم ، ويغير آراءه فى المسألة الواحدة حسب هواه وتبعا لحوادث الأسبوع ، كما تتغير السلالم الموسيقية فى الأرغن ، ثم نرى ما يستتبعه ذلك من قلق ذهنى عميق ، فلنعلم أن هـذه هى النتيجة الطبيعية الضرورية للطابع الناهض العابر الذى تتسم به فلسفتنا . فمن المستحيل أن يحصل المرء على نظرة سليمة إلى العالم وكأن هذه النظرة هبة تقدم إليه ، وإنما يتعين عليها اكتسابها بالعمل الشاق . وإن إطلاق العنان للعقل والتجربة فى الحالات التى لا يستطيع سواهما التحكم فيها ، إنما هو السبيل الوحيد إلى تحقيق ازدهار البشرية بالاقتراب التدريجى البطىء ، والأكيد فى الوقت ذاته ، من المثل الأعلى لرأى موحَّد فى العالم ، يكون هو وحده الذى يتمشى مع اقتصاد الذهن السليم .

رابعا — اقتصاد العلم

١ — إن هدف العلم هو الاستعاضة عن التجارب أو توفيرها عن طريق استعادة الوقائع واستباقها فى الفكر . فالذاكرة أقرب الى متناول اليد من التجربة ، وكثيراً ما تحقق نفس غرضها . هذه المهمة الاقتصادية للعلم ، التى تملأ حياته بأسرها ، واضحة لأول وهلة . وإن الاعتراف الكامل بها لكفيل باستبعاد كل تصوف فى العلم .

والعلم ينقل بالتلقين ، حتى ينتفع الشخص من خبرة الآخر ويعفى من عناء جمعها لنفسه ، ولذا تختزن تجارب أجيال بأسرها فى المكتبات لإعفاء الأجيال القادمة من هذا العناء .

واللغة ، التى هى أداة هذا النقل ، هى ذاتها جهد اقتصادى : إذ تحلل التجارب أو تقسم إلى تجارب أبسط وأقرب إلى معرفتنا ، ثم يرمز إليها ، مع بعض التضحية بالدقة . ومازالت رموز التخاطب محصورة فى استخدامها

فى حدود قومية ، وستظل قطعا كذلك مدة طويلة . غير أن اللغة المكتوبة تتحول بالتدريج الى إتخاذ طابع مثالى شامل . . .

٢ — وعندما نستعيد الوقائع فى الفكر ، لانستعيدها كاملة أبداً ، بل نستعيد منها ذلك الجزء الذى يهمنا ، مدفوعين فى ذلك بالمنفعة العملية ، سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر · وهكذا تكون استعاداتنا تجريدات على الدوام . وهنا أيضا نجد نزوعا إلى الاقتصاد .

إن الطبيعة تتألف من إحساسات هى عناصرها · ومع ذلك فقد التقط الإنسان البدائى أول الأمر مركبات معينة لهذه العناصر — أعنى تلك التى تتسم بثبات نسبى وبأهمية أعظم بالنسبة إليه . فأول الكلمات وأقدمها هى أسماء « أشياء » . وحتى فى هذه المرحلة نجد عملية تجريدية ، أى تجريداً للأشياء مما يحيط بها ، ومن التغيرات الصغيرة المستمرة التى تمر بها هذه الإحساسات المركبة ، والتى لا تلاحظ لأنها ليست بذات أهمية عملية . فلا وجود لشىء لايتغير . وإنما الشىء تجريد ، والاسم رمز ، لمركب من العناصر تجرد منه التغيرات . والسبب الذى يجعلنا نطلق كلمة واحدة على مركب كامل هو أننا نريد أن نوحى بكل الإحساسات المكونة دفعةواحدة . وعندما نلاحظ فيما بعد قابلية الشىء للتغير ، لانستطيع فى الوقت ذاته أن نتمسك بفكرة دوام الشىء مالم نلجأ إلى تصور شىء فى ذاته ، أو مايشبه ذلك من التصورات الممتنعة . فالإحساسات ليست علامات على الأشياء ، وإنما الشىء هو فى الواقع رمز فكرى لإحساس مركب ذى ثبات نسبى . وبعبارة أصح ، فالعالم ليس مؤلفا من « أشياء » هى عناصره ، وإنما من ألوان وأصوات وضغوط وأمكنة وأزمنة ، وبالاختصار فهو مؤلف مما نسميه عادة بالإحساسات الفردية .

وما العملية بأسرها إلا مسألة اقتصاد . فنحن نبدأ ، فى استعادة الوقائع ، بالمركبات الأكثر دواما والأقرب إلى معرفتنا المألوفة ، ونكمل هذه فيما بعد

بالمركبات غير المألوفة عن طريق التصريبات . وهكذا نتحدث عن أسط وانة مخرمة ، وعن مكعب ذى أحرف مشطوفة ، وهى تعبيرات تنطوى على تناقضات ، مالم نقبل الرأى الوارد هاهنا . وجميع الأحكام إنما هى توسيع وتصويب لأفكار سلم بها من قبل .

٣ — عندما نتحدث عن علة ومعلول ، نتعمد إبراز تلك العناصر التى ينبغى أن ننتبه إليها عند استعادة واقعة من الناحية التى تهمنا فيها . فليس فى الطبيعة علة ولا معلول، وليس فيها إلا وجود فردى ، فالطبيعة تكون فحسب . وليس لتردد وقوع الحالات المماثلة التى يرتبط فيها ا مع ب على الدوام ، أى ينتج فيها المماثل فى الظروف المماثلة، وهى ماهية الارتباط بين العلة والمعلول — ليس لهذا وجود إلا فى التجريد الذى نقوم به بقصد استعادة الوقائع ذهنياً . فإذا ما أصبحت إحدى الوقائع مألوفة ، فلن نحتاج إلى إبراز سماتها الرابطة، ولن يعود انتباهنا موجها إلى ماهو جديد ومستغرب ، ولا نعود نتحدث عن العلة والمعلول . . .

ويبدو أن التفسير الطبيعى المعقول هو الآتى : ففكرة العلة والمعلول قد ظهرت أصلا من محاولة لاستعادة الوقائع فى الفكر . فى البداية يعد الارتباط بين ا ، ب ، وبين ج ، د ، وبين س ، ص ، أخ آمراً مألوفاً . ولكن بعد اكتساب قدر أكبر من المعرفة ، وملاحظة ارتباط بين ك و ل فكثيراً مايحدث أننا نتعرف على ك على أنها مؤلفة من ا و ج وس ، وعلى ل على أنها مركبة من ب و د وص ، وهى ظواهر كان ارتباطها من قبل واقعة مألوفة ، وبالتالى تكون له لدينا سلطة أعلى . وهذا يفسر السبب الذى من أجله ينظر الخبير إلى الحادث الجديد نظرة تختلف عن نظرة الشخص الساذج إليه . فالتجربة الجديدة تستنير بمجموع التجارب القديمة . وهكذا توجد فى الذهن بالفعل « فكرة » تندرج تحتها التجارب الجديدة ، غير أن هذه الفكرة ذاتها قد تكونت بالتجربة . وربما كان أصل فكرة ضرورة

الارتباط العلى هو حركاتنا الإرادية فى العالم والتغيرات التى تحدثها هذه الحركات بطريق غير مباشر، كما افترض هيوم ، وعارضه فيه شوبنهور .

إن قدراً كبيراً من سلطة فكرتى العلة والمعلول إنما يرجع إلى أنهما تكونتا غريزياً وبطريقة لا إرادية ، وإلى أننا لا نشعر على نحو ملموس بأننا قد ساهمنا بشىء فى تكوينهما . وهكذا نستطيع أن نقول فعلا إن حاسة العلية عندنا لم يكتسبها الفرد ، وإنما صُقلت بالتدريج فى تطور الجنس . ومن ثم فالعلة والمعلول أمور فكرية ، لها وظيفة اقتصادية . ولا يمكن الكلام عن سبب ظهورهما ، إذ أننا لا نعرف السؤال عن « السبب » إلا بالتجريد من اطرادات .

الفصل الثالث عشر

حاشية ختامية غير علمية

ظهر قرب نهاية القرن التاسع عشر ، كما لاحظنا عند الحديث عن ماخ ، رد فعل على طرق التفلسف التى سادت طوال جزء كبير من ذلك القرن . وقد استمر رد الفعل هذا ، ولا سيما فى البلدان الناطقة بالإنجليزية ، طوال معظم السنوات المنقضية من القرن العشرين ، وكانت تلك ثورة ضرورية ، ومحمودة فى نواح عديدة . فقد سئم الفلاسفة لغة الممتنعات والغموض وأسلوب الهيجليين ، وضجروا من منهج ديالكتيكى يتيح لمن يمارسونه ألا يقولوا أبداً مايعنونه أو أن يعنوا مايقولونه . وتضاءلت الثقة بالتدريج بذلك الاتجاه المميز لفلاسفة القرن التاسع عشر ، اتجاه وضع فلسفات طموحة للتاريخ وقوانين حتمية للتطور التاريخى مثلما تضاءلت الثقة بتلك النسبية التاريخية الغامضة التى بدا أنها تنطوى على القول بأن أى شىء يكون صحيحاً أو صائباً طالما أنه يعبر عن روح عصره . وبعد العصر الذهبى للنظرية التطورية بدأ الفلاسفة والعلماء على السواء يزدادون شكا فى المنهج التاريخى من حيث هو المفتاح الكفيل بفتح جميع أبواب دار المعرفة . وأثبت تطور الحوادث أن الآمال العريضة التى عُلقت على المنهج لم تتحقق ، واضطرت علوم الإنسان إلى العودة إلى أساليب أقل إثارة ، وأقرب إلى الأساليب المستخدمة فى العلوم الفيزائية . بل إن الوعى التاريخى ذاته قد أصبح أمراً مشكوكا فيه ، إذ أعلن فلاسفة مشهورون مثل برتراند رسل (1) من جديد لازمانية

(1) برتراند رسل (ولد ١٨٧٢) ، أشهر الفلاسفة البريطانيين المعاصرين اشتهر بخلافاته العديدة مع السلطات الرسمية منذ معارضته للحرب =

الحقيقة ، وشمول المناهج التى تمسكوا هم أنفسهم بها .

وباقتراب القرن السابق من نهايته ، شبت أمريكا أخيراً عن الطوق ، فلسفيا ، فى أشخاص تشارلس بيرس ووليم جيمس وجون ديوى [٢] . فأكد دعاة فلسفة البرجماتزم الجديدة هؤلاء ، باقتناع وتأكيد متزايدين ، أن وظيفة الفكر بأسرها إنما هى إيجاد عادات سلوكية . ورأى بيرس أن معنى أية فكرة لا يمكن تحديده إلا بملاحظة العادات السلوكية التى تؤدى إليها ، وأوجز رأيه فى قوله « إن معنى الشىء ليس إلا ما ينطوى عليه من العادات » ، ونتيجة هذا الرأى واضحة : فإذا لم يتسن الوصول إلى عادات سلوكية مرتبطة بلفظ ما ، فليس لهذا اللفظ ، بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية ، معنى . وهكذا بدا أن المعيار البرجماتى للمعنى قد وصم ، بضربة واحدة ، كل ما قاله المثاليون عن المطلق ، لا بأنه باطل فحسب ، بل بأنه خلو من المعنى . غير أن للمعيار فى الواقع حدين ، ولم يكن البرجماتيون أقرب إلى الميتافيزيقا المادية عند مفكر مثل سبنسر منهم إلى مثالية فيلسوف كهيجل . ولنعبر عن المسألة بطريقة وليام جيمس المرحة ، فنتساءل . ما هى « القيمة النقدية » لكل المنازعات الصاخبة بين المثاليين والماديين ؟ هذا سؤال ينبغى أن نعترف بأن معظم البرجماتيين لم يصبروا على الإجابة عليه فيما عدا جيمس ذاته . فقد كانوا أكثر اهتماما بإيضاح أن دعاة « الكون

= العالمية الأولى حتى محاولاته الأخيرة لمناصرة حملة السلام والحيلولة دون حرب عالمية ثالثة . أحدث انقلابا فى التفكير الفلسفى الانجلوسكسونى بكتابه « مبادىء الرياضيات » الذى اشترك فيه مع الفرد نورث هوايتهد ، وهو من أخصب المفكرين انتاجا ، كما أن نطاق كتاباته عظيم الاتساع ، يمتد من فلسفة الرياضيات حتى مشكلات الحرب والسلام ، والاسرة ، والتنظيم الاجتماعى . (المترجم) .

(١) ثلاثة من أقطاب مذهب البرجماتزم الأمريكى ، وقد شرحت آراؤهم خلال النص ذاته بما فيه الكفاية . (المترجم)

المعقد ، كانوا هم أنفسهم من ذوى العقول المعقدة ، أكثر منهم بالبحث عن الدور المعتاد للأحكام الميتافيزيقيـة فى الحياة البشرية . كما أنهم لم يتريثوا ليفكروا فى مدى ما يدينون به هم أنفسهم لتلك السوابق الواضحة للبرجماتية ، التى ظهرت فى كتابات كانت وفشته ونيتشه . ولو أمعنوا الفكر فى المسألة ، كما ابتهل إليهم « جوشيا رويس »[1] أن يفعلوا ، لكان من الجائز أن يجدوا أن روح المثالية الكامنة كانت قريبة فى نواح عدة من روح فلسفتهم الخاصة .

وإلى جانب الأسئلة المتعلقة بوجود معنى للقضايا الفلسفية فى القرن التاسع عشر ، ظهرت اعتراضات لا تقل عن ذلك أهميـــة ، على المفاهيم السائدة حينئذ لمهمة الفلسفة ذاتها . فقـد اعترض جيمس ، ومعاصراه الإنجليزيان الأصغر سناً ، ج . ا . مور G. E. Moore[2] ، وبرتراند رسل ، على اتجاه الفلاسفة المشهورين فى القرن التاسع عشر إلى بناء مذاهب فلسفية ضخمة ، وأكدوا أن التقدم الفلسفى لا يتحقق إلا من التحليل الأكثر تفصيلا للتصورات الجزئية ، والدراسة المتخصصة لمشكلات محددة . وأدى هذا المزاج التعددى الجديد إلى إعراض عن الروح المذهبية الفلسفية القديمة المفرطة ، وعن المركبات الضخمة التى كونها هيجل وسبنسر ،

---

(١) جوشيا رويس (١٨٥٥ — ١٩١٦) فيلسوف أمريكى ، يعد زعيم المثاليين الأمريكيين ، كما انه من أقوى أساتذة الفلسفة بهـا تأثيرا . له مؤلفات هامة مثل « روح الفلسفة الحديثة » ، و « العالم والفـرد » ، و « فلسفة الولاء » . (المترجم)

(٢) جورج ادوارد مور ، فيلسوف انجليزى ، ظل طيلة حياته العملية يقوم بالتدريس بجامعة كيمبردج ، وهو من الواقعيين المحدثين ، وموقفه العام فى الفلسفة النظرية يشبه موقف برتراند رسل الى حد ما — ومن أشهر كتبه « مبادىء علم الأخلاق » و « دراسات فلسفية » . (المترجم)

والتى تولد شعوراً غامضا بالاطمئنان دون أن تساهم بشىء فى فهمنا للطبيعة . فقد هاجم مور تناقضات المثالية باسم الرأى الشائع لدى الإنسان العادى ؛ وهاجمها رسل باسم العلم ، ورفض كلاهما طريقـــة التفلسف هذه ، التى لا يتوافر فيهـا شرط الوضوح والتميز الديكارتى ، ورفضا بشـدة نظرية الترابط (Coherence) عن الحقيقة ، وفـكرة العلاقات الداخلية ، مؤكدين — كما فعل هيوم من قبلهما — أنه ليس ثمة علاقات « داخلية » أو « ضرورية » بين الأمور الواقعية ، ورأيا أن معيار الحقيقة لا يمكن أن يكون مجرد الترابط أو الاتساق الداخلى تقضاياً ، بل إن المعيار النهائى لأية قضية إنما هو مطابقتها لواقعة ملاحظة . وزعما بأنهما « واقعيان » . ولعله قد فاتهما أحيانا أن موقفهما الأساسى يتعرض للخطر بفعل نقد العقل الذى كان أعظم ما حققته كانت وأتباعه المثاليون .

على أن الفلسفات البرجماتية والواقعية الجديدة التى أخذت فى الظهور عند مطالع القرن الجديد كانت مصممة ، من وراء هذا كله ، على التقريب على نحو أوثق بين الفلسفة وبين الرياضيات والعلوم التجريبية . فقد كان رسل كأسلافه من فلاسفة القرن السابع عشر ، يحلم بفلسفة علمية جديدة لا تعترف بوجود فارق أساسى بين الفلسفة والعلم . بل إنه ذهب إلى حد القول بأن الأخلاق والفلسفة السياسية ليستا فى الواقع جزءاً من الفلسفة على الإطلاق ، إذ أنهما لا تمنيان بالحقيقة ، وإنما بالتعبير عن المواقف وتنظيمها فحسب .

وفى رأيى أن ماحققه هؤلاء المفكرون اللامعون قد ساهم بدور كبير فى تنوير البشر . غير أن ثمة دلائل تدل على بدء ظهور اتجاه إلى تقدير فا ـ القرن التاسع عشر تقديراً أعدل وأكثر عطفا ، بعد أكثر من خمسين سنة كان فيها تأثير جيمس وبيرس وديوى فى أمريكا ، ومور ورسل فى انجلترا ، هو التأثير الغالب . فقد بدأنا نذكر أنفسنا ، أولا ، بأن روح التنوير لم تختف بالفعل قط فى القرن التاسع عشر ، وبأن الفلسفات السائدة

فى عصرنا هى فى أساسها استمرار للمواقف الفلسفية التى دافع عنها مفكرو ذلك القرن بقوة ومقدرة . بل إن الوضعية ذاتها ، كما رأينا ، هى وليدة القرن التاسع عشر ، كما أن مواقف المذهب التجريبى والمذهب الطبيعى قد ظلت سائدة لدى مل وسبنسر ، بل لدى نيتشه وماركس . ومن الممكن أن يقال بالفعل إن المثالية لم تعد هى القوة الغالبة على فلسفة القارة الأوربية بعد عصر هيجل ، وأن تأثيرها الأكبر كان بعد سنة ١٨٥٠ مقتصراً على بلدين ناطقين بالإنجليزية وأكثر تخلفا فى هذا الميدان ، وهما انجلترا وأمريكا . وبالاختصار فعلينا ألا ننسى أن القرن التاسع عشر ، مع كل ثورته الرومانتيكية على « عصر العقل » ، كان هو ذاته قرن تقدم علمى عظيم . بل إن المعارضة العصبية العنيفة التى قوبلت بها الأفكار الجديدة فى علم الحياة التطورى وعلم النفس وعلم الاجتماع « الوضعيين » الجديدين من جانب الأوساط المتمسكة بالتقاليد القديمة ، إنما تدل على تزايد قوة النظرة العلمية إلى الإنسان طوال هذه الفترة . ولا يقتصر الأمر على الفلاسفة والعلماء فقط ، بل إن روائيين مثل « جورج اليوت George Eliot »[(١)] « وصمويل بطلر Samuel Butler »[(٢)] يشهدان بتلك القوة التى اكتسبتها النظرة العلمية بين أوساط المثقفين عامة فى القرن التاسع عشر . بل إن « ماتيو أرنولد » نفسه ، الذى حارب فى معركة المؤخرة اليائسة دفاعا عن التراثين الهلينى والعبرى ، قد تأثر إلى حد بعيد بالنزعة الطبيعية والعلمية لعصره . ويمكن القول إن كتابه

---

(١) جورج اليوت (١٨١٩ — ١٨٨٠) روائية انجليزية ، ثارت على البيئة الدينية المحافظة التى نشأت فيها ، وعاشت حياة متحررة الى حد بعيد بالنسبة الى ظروف عصرها الفكتورى ، مما أثار حولها كثيرا من الانتقادات . (المترجم)

(٢) صمويل بطلر (١٨٣٥ — ١٩٠٢) كاتب انجليزى ، ثار على الطقوس الدينية التقليدية ، وكرس حياته للفن والموسيقى والبيولوجيا (علم الحياة) والأدب ، وألف كثيرا من الكتب والمقالات الأبية حول نظرية التطور ، التى لم يكن يؤيدها تأييدا كاملا . (المترجم)

« الأدب والعقيدة الثابتة Literature and Dogma » هو بمعنى معين ، استباق تنبؤى لمذاهب اللاهوت التحررية أو الوضعية المتأخرة التى تحاول الاحتفاظ بسلطة الكتاب المقدس وبقيمته الأخلاقية عن طريق إبعاده تماما من مجال الكتابة الواقعى وإدراجه ضمن نطاق « الأدب » ، الذى لا تكون مهمته هى المعرفة بقدر ماتكون « نقد الحياة » .

غير أن ثمة دلائل أخرى على أن الفلاسفة المعاصرين قد بدأوا يعترفون بالأواصر التى تجمع بينهم وبين كبار فلاسفة القرن التاسع عشر . ومن أسباب ذلك أننا أصبحنا ندرك أن المشكلات الحضارية الكبرى التى شغلت أذهان فلاسفة القرن التاسع عشر ما زالت قائمة بيننا . فبظهور إيديولوجيات لا عقلية كالفاشية والنازية ، وبانتشار الشيوعية ، وإحياء الأديان فوق الطبيعية فى الغرب فى الآونة الأخيرة ، اضطر فلاسفة القرن العشرين إلى إعادة النظر فى إيمانهم بالعقل ، والتزامهم الأعمى بكتب العلم المقدسة ، أو مايسمونه هم « موقف الإنسان العادى » . وهكذا بدأ الفلاسفة ، بعد فترة من التحليل المفصل للأسس المنطقية للعلم ، يدركون أن النقد الأعم للعقل ، الذى بدأه كانت وواصله المثاليون ، ما زال مهمة فلسفية لاغناء عنها ، وأنه بدون ذلك النقد قد يكسب دعاة الجهالة والغيبيات المعركة لعدم وجود خصم يقف فى وجههم .

لقد كان فى العصر الزاهى لفلسفة القرن التاسع عشر عمق وحرية روحية يخلق بنا أن نحاول استعادتهما . وقد يحتقر الفلاسفة العلميون الإيديولوجية، غير أن هذا لن يكون إلا على حسابهم . وقد تضيع مكاسبهم العقلية التى أحرزوها بجهد جهيد فى موجة من اللاعقلية الفلسفية واللاهوتية إذا ماظلوا يرفضون الاقتداء بأسلافهم العظام ، مثل كونت ومل وماخ . ومن المحال أن يأتى وقت تكون فيه قضية التنوير قد ربحت نهائياً . وعلى أصدقاء العلم أنفسهم إذا ماشاءوا أن يبقوا روح التنوير حية فى عصر معارضة إيديولوجية عميقة لها ، أن يدخلوا هم أنفسهم فى حلبة الإيديولوجية . ومعنى ذلك أن يمارس

المرء الميتافيزيقا، طوعا أو كرها ، بمعنى واحد على الأقل من معانى هذا اللفظ الغامض .

ومع ذلك ، فعلينا هنا أن نعترف بفضل للشاليين فى مسألة معينة . فالميتافيزيقا عندهم لا تعنى علما أسمى من العلوم ، وإنما وضع صيغة للالتزامات البشرية الأساسية والدفاع عنها . وإن تأكيدهم للترابط بوصفه معيار الصحة الميتافيزيقية ليوحى هو ذاته بأن امتلاء الحياة . لا مطابقة الوقائع ، هو الهدف النهائى للبحث الميتافيزيقى . ولقد أدى حديثهم عن « عالم الواقع reality » إلى إثارة الحيرة فى أذهان الكثير من الشراح ، ولكن كون قضاياهم الميتافيزيقية تهتم دائماً « بالواقع الفكرى أو المثالى » لا « بالوجود » فى الواقع، يجعل من الواضح تماماً أن المهمة الأساسية للميتافيزيقا عندهم ليست وصف طبيعة الأشياء ، وإنما صياغة نظرة مترابطة إلى العالم ، كافية لإرشاد السلوك فى الحياة .

والواقع ، كما أدرك هيجل ، أن الإنسان يستخدم أنواعاً كثيرة مختلفة من الصور الرمزية ، بحيث ينبغى الحكم على صحة أية قضية حسب المعايير المتعلقة بالغايات التى تستهدفها هذه القضية . مثال ذلك أن القول بأن الأحكام الأخلاقية لا معنى لها ، لا لشىء إلا لأن لفظى « الخير » و « الشر » لا يدلان على أية صفات للأشياء يمكن ملاحظتها ، معناه الافتراض مقدما بأن نسبة مثل هذه الصفات إلى الظواهر هو الهدف الوحيد للكلام . ولكن لم نقول بفرض كهذا ؟ إن المسألة هى أن أية صورة للكلام ذات مرمى ، وتتجه إلى تحقيق هدف إنسانى جدى ، لابد أن يكون لها معنى ، وذلك فى واحد من المفاهيم الثابتة المستقرة لكلمة « المعنى » .

وإن البرجماتيين أنفسهم ليعترفون بذلك . فما تسميه فلسفة القرن التاسع عشر بالميتافيزيقا قد يكون ذا دلالة ، بل قد يكون ضرورياً للسلوك فى الحياة ، حتى لو لم يكن له معنى « علمى » . وهنا يحق لنا أن نهيب بالمبدأ البرجماتى

القائل إن معنى أى قول لا يكون فى « الأفكار الواضحة المتميزة » ، وإنما فى عادات الفعل المرتبطة به . فالأنواع المختلفة للكلام مخصصة لتحقيق أنماط مختلفة من السلوك ، ليست إقامة العلم إلا نوعاً رئيسياً واحداً ، وواحداً فقط ، منها . ولما كان الأمر كذلك ، فليس للمحلل المفكر أن يعلن خلو الميتافيزيقا من المعنى إلا بعد أن يبحث أولا فى دورها الاجتماعى المميز لها . كما لا يجوز له أن يحكم على صحتها مقدما بمعايير لا تنطبق إلا على نوع آخر من أنواع النشاط البشرى . وهذا ، إن لم أكن مخطئا ، هو عين ما تنطوى عليه نظرية « المقولتين » عند كانت . كما أنه جزء مما ينطوى عليه ضمنا مذهب المعرفة عند فشته .

وإنى لعلى ثقة من أن التحول الترنسندنتالى الذى قام به كانت وأتباعه عند بداية القرن التاسع عشر قد حقق ، إلى جانب بعض المزايا الأخرى غير المؤكدة ، فوائد ذات أهمية عظمى للفلسفة . ومع ذلك فإننا لم ندرك هذه الفوائد فى منظورها الحقيقى إلا فى الوقت الحالى فقط . فهو إذ أكد ضرورة القيام بنقد أساسى فى ميادين المعرفة والأخلاق والميتافيزيقا والدين، قد أدخل فى المجرى العام للتفكير الفلسفى قدراً من الوعى الذاتى النقدى بالحقوق المشروعة للفلسفة ومناهجها وأهدافها ، كانت له أنفع النتائج . وكثيراً ما نجد من الفلاسفة المعاصرين من يعربون عن عدم رضاهم عن النتائج النهائية لتفكير كانت . بل إن بعضهم تطلع فى حنين إلى تلك الأيام الخوالى التى كانت فيها الميتافيزيقا لا تزال تعد تاج العلم ، وتضع بجلالة القوانين الضرورية لكل ما هو موجود . غير أن هذه الأيام قد مضت إلى غير رجعة. وليس معنى ذلك أن مهمة الميتافيزيقا بأسرها غير هامة ، أو ينبغى التخلى عنها ، وإنما معناه أن من الواجب تصورها وممارستها بروح مخالفة . فبعد كانت أصبحت الميتافيزيقا تملك حرية القيام بعملها المتكامل فى إيضاح وتنظيم وحماية المواقف والالتزامات البشرية الأساسية الكامنة فى أى أسلوب للحياة أو أية حضارة . وفى ضوء هذا الهدف ينبغى أن يظل معيار المعقولية

لديها ، كما يرى المثاليون ، هو معيار الترابط . صحيح أن أية ميتافيزيقا سليمة ينبغي أن تتمشى مع كشوف العلم ، بل أن ترحب بها ، غير أن هناك التزامات إنسانية أساسية ينبغي عليها أن تعمل لها حسابا ، وأنماطاً أخرى للفعل ينبغي أن تأخذها بعين الاعتبار عند محاولتها تكوين صورة سليمة عن « الواقع » .

ولكلمة « صورة » هنا أهمية حاسمة ، فهدف أية صورة ليس وصف الأشياء فى ذاتها ، وإنما عرض تكوين يؤدى فى مجموعه إلى إرضاء الناظر إليه على نحو دائم . فالصورة ليست « تقريرية Assertive » ، إن جاز هذا التعبير ، وسلامتها لا تقاس بمطابقتها نقطة فنقطة لموضوع خارج عنها . والمذهب الميتافيزيقى لا يختلف عن الصورة فى هذا الصدد ، وإن تكن غاياته أقرب ، على الأرجح ، إلى الأخلاق منها إلى الفن . غير أن أهدافه أشمل من أهداف الأخلاق ، لأن التكيفات التى يسعى إليها ليست تكيفات العدل بين الأشخاص فحسب ، وإنما تكيفات الشخص بأكمله مع بيئة الطبيعة والاجتماعية والداخلية فى مجموعها . فإذا أخذنا آراء كانت وكونت معا فى المعرفة البشرية مأخذ الجد ، كما أفعل ، فلن نعود نرى فى المثالية المطلقة ، ولا فى الطبيعية التطورية ، مذاهب كفيلة بتوسيع نطاق معرفة الإنسان العلمية للعالم . بل إنهما معا محاولتان « ميتافيزيقيتان » لوضع إجابات نقدية على أشمل وأبعد الأسئلة التى يستطيع الفرد أن يسألها عن تنظيم الحياة البشرية والفعل البشرى فى مجموعهما . وليس من المهم أن تكون هذه الإجابات « معرفية » أو « صحيحة » أو « باطلة » بالمعنى العلمى . وإنما المهم هو أن صورة الواقع كما تعرضها علينا قد تتيح لنا تنظيم طاقاتنا على نحو أسلم لإرضاء مجموع حاجاتنا بوصفنا بشرا . عندئذ تكون « صحيحة » بالمعنى الوحيد الذى يكون فيه هذا اللفظ جديراً بالبحث .

ولقد بدأنا مرة أخرى ندرك ، كما يدرك الناس دائما فى أوقات الأزمات الحضارية الحادة ، أن الحاجة الميتافيزيقية ، أى الحاجة إلى نظرة متكاملة

إلى مصير الإنسان وأمله ، لايمكن أن تكبت على نحو دائم . وعندما تختفي فترة قصيرة عن الأنظار ، فإن معنى ذلك أن أفراد مجتمع ما إما متكيفون مع المطالب الرئيسية التي تلقيها نظمهم على عاتقهم إلى حد لايترك لهم مبررا لإثارة أسئلة جديدة عن هذه النظم ، وإما أن التزاماتهم الأساسية متأصلة وأن قبولها عام شائع إلى حد أنه لاتوجد فرصة للصعود بها إلى مجال الوعي وإخضاعها لنقد أساسي . وإن فترات الرضاء الاجتماعي والتماسك الحضاري لنادرة جدا ، ولا سيما في مجتمع دينامي « مفتوح » كمجتمعنا [١] . أما في الأحوال المألوفة ، فإن التفكير الميتافيزيقي القوي هو علامة أساسية على النمو الحضاري ، وهو أيضا شرط أساسي للتقويم الذاتي سواء بالنسبة إلى النظام أم إلى الأفراد . ففي عصر منهمك في الصراع الإيديولوجي بكل قوة ، كعصرنا الحالي ، يغدو هذا التفكير الميتافيزيقي ثانية أداة لاغناء عنها لإيضاح طريقتنا في الحياة بأمرها ، ولتطهيرها وحفظها . مثال ذلك أن معارضة الشيوعية دون المثابرة على اختبار التزاماتنا الأساسية وإيضاحها لأنفسنا من جديد . قد ينطوي على خطر ترك الصراع يتردى إلى مجرد تنازع على القوة ، بل قد تكون النتيجة أسوأ ، فنفقد تراثنا في الحرية أثناء محاولة الدفاع عنه .

ولكن قد يكون أمامنا درس يلقنه إيانا مصير المثالية في ألمانيا . فقد بدأت المثالية هناك فلسفة « للحرية » ، أكدت ضرورة ربط كل معيار اجتماعي بمطالب كل فرد ، وكل مبدأ عقلي بالعمل الذي ينبغي على الأفراد القيام به لتحقيق ذواتهم ، وانتهت نهاية مشينة أصبحت فيها دفاعا شبه رسمي عن النظام القائم وإهابة شبه ذليلة « بالتراث » . فالمثاليون حين اكتشفوا أن العقل ذاته متحفظ حتما ، وأن المعايير العقلية لكل مجتمع

---

(١) يشير المؤلف هنا الى المجتمع الذى ينتمى هو اليه . (المترجم)

ينبغى أن تكون متأصلة فى تراث حضارى مقبول لدى الجميع ، قد ارتكبوا خطأ نسيان ما أطلق عليه « سانتايانا » اسم الحاجات « قبل العقلية » والإشباع « بعد العقلى » الذى ينبغى على العقل ذاته العمل على تحقيقه ، والذى يكون القيام بأى نقد للعقل مبرر فى ضوئه ومن أجله .

إن الخطأ الروحى الأساسى الكامن فى أى نظام تقليدى ، وبالتالى « عقلى » للأشياء ، ينحصر فى أننا نتجه حتما إلى أن نجعل منه صنما معبودا . والأمر هنا كأن مصير المعقولية ذاتها ، فى أى مجال ، يحتم عليها أن تصبح صنما معبودا لدى من يخضعون لها . ولكن القرن التاسع عشر يكشف لنا فى هذه الحالة أيضا عن الداء ويصف الدواء . فهيجل قد أدرك بفضل وعيه التاريخى أن للعقل ذاته جذوره التاريخية ، وأن مفاهيم المعقولية ذاتها تتغير بتغير الظروف الحضارية . ولقد كان هيجل ذاته « متحررا » من المزاعم المسرفة التى كانت الفلسفات السابقة تدعى بها لنفسها صحة شاملة ، إذ أنه رأى فيها تكيفات متحددة تاريخيا ، وبالتالى قابلة للتغير وفقا لبيئة اجتماعية متبدلة . ومن سخرية الأقدار أنه لم يدرك أن فلسفته مقيدة بزمانها أيضا ، وأن الديالكتيك التاريخى لم يتجمد صورة نهائية قاطعة فى منطقه الخاص .

لقد كان هيجل يفتقر إلى ذلك التواضع المحمود الذى نستطيع تعلمه من فلسفة التجربة عند مل . فل يلقننا إمكان قيام تراث يقوم ذاته ، ويأتى بترياق لميله الخاص إلى أن يصبح صنما معبودا . فهنا ، باختصار ، نظرة إلى العقل ، أطلقت عليها اسم « مذهب اشتراط المعقولية reasonablism » تكيف ذاتها مقدما مع الأسئلة الجبرية التى قد يسألها الناس عن أى نظام من نظمهم ، مهما كانت قداسته . تلك هى الحرية الأساسية التى دافع عنها مل . غير أن فى الدفاع عنها دفاعا عن الفكرة القائلة إن نقد العقل ، وبالتالى نقد

الحضارة ، أمر ضروري على الدوام. وأن إمكانية الثورة على الصور الخاصة التي قد يتخذها العقل هي دائما إمكانية مشروعة . فالبحث عن أسباب عقلية ، إذا ما سار شوطا كافيا ، يولد دائما أخطارا تهدد النظام القائم ، وأعظم ما في فلسفة مل هو أنها تدافع عن هذه الأخطار بل تدعو إليها ، وبذلك تعرف كيف تروضها . والواقع أن مايقدمه إلينا مل إنما هو تراث آخر ، وهو تراث لا يلتزم في أساسه إلا بمبدأ اشتراط المعقولية ذاته ، اى المبدأ القائل إن من الواجب البحث عن سبب لأية قضية ؛ وإنه ليس ثمة مبدأ بمنأى عن النقد ، طالما أن هذا النقد يتم بأمانة وبنية طيبة .

وهكذا يبدو لي أن فكرة نقد العقل ، ومثله الأعلى ، الذي ساهمت فيه جميع المدارس الفلسفية في القرن التاسع عشر بنصيب كبير ، ربما كانت لاتزال هي أعظم ما ساهمت به فلسفة القرن التاسع عشر . وليس معنى ذلك على الإطلاق أن في هذا دعوة إلى اللامعقولية أو افتقارا إلى الإيمان بمبادىء العلم . ومع ذلك يبدو للأسف أن كثيرا من المستنيرين يعتقدون بوجوب ترك حقوق العلم بمعزل عن مخاطر عملية النقد ، وأن مجرد الشك في وجود هوية بين « المعقولية rationality » والصواب validity ، وبين مبادىء المنطق الصوري والعلم التجريبي ، يهدد بهدم بناء العلم الوضعي بأسره . ومع ذلك فهذا لا يدل على أكثر من ضعف أعصاب وخوف كامن من أن تعجز النظرة العلمية عن البقاء سليمة في سوق الأفكار الحرة . فالمرء لايكون بالضرورة خائنا للمثل العليا للعلم إذا اعترف بوجوب إخضاع العلم لنقد من نفس النوع الذي ينبغي أن يخضع له أي نظام آخر . ولم يكن « امانويل كانت » قد أدار ظهره للتنوير والمعقولية عندما سعى إلى إيجاد نقد العقل النظري ، يرسم في الوقت ذاته حدوده السليمة . بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما ؛ فقد كان يأمل من رسم هذه الحدود أن يدعم مطالبة العلم بالسيادة في مجاله الخاص . وإذا

كانت مناهج العلم ، أو « الفهم » هي الوسائل الوحيدة الصحيحة لاكتساب المعرفة الواقعية ، فإن هذه القضية لم تكن واضحة بذاتها في كل عصر ، وإنما ينبغي في كل جيل إيضاح هذه الوسائل من جديد ، وإعادة تقدير قيمتها ، والدفاع عنها ضد المعارضة وإساءة الفهم . ولكن إذا كان الدفاع عنها ممكنا ، فإن نقدها أيضا ممكن ، ولا مفر في كلا الحالين من « الفلسفة الأولى » أو الميتافيزيقا ، شاء المرء أم لم يشأ .

ولا جدال في أن فلاسفة القرن التاسع عشر قد أخفقوا في معظم الأحيان في مواجهة مقتضيات الوضوح والدقة التي تشترطها الفلسفة التحليلية المعاصرة. غير أن الدليل على إمكان مواجهة هذه المقتضيات دون التضحية بعمومية النظرة الفلسفية وشمولها ، يمكن أن يتمثل في واحد على الأقل من الفلاسفة الذين عرضنا لهم ، وهو كانت . فكانت يفي ، من حيث المبدأ على الأقل ، بقدر كبير من مطلبنا « الميتافيزيقي » للتكيف الوضعي التام مع بيئتنا الكاملة . غير أنه يفعل ذلك دون تضحية بالمطلب المقابل ، مطلب التحليل المفصل ، والنقد الدقيق للتصورات الخاصة . صحيح أن كثيراً من تحليلات كانت الخاصة لم تعد مقبولة للفلاسفة التحليليين ، وأن مذهبه العام ، بما فيه من فهم ثنائي عميق للطبيعة البشرية ، ومن شيء في ذاته مجهول ، ومن مصادرات للعقل العملي ضعيفة الأساس غير مقبولة ، لم يعد يرضي الفلاسفة المعاصرين ، غير أن كانت مازال يُعد المثل الأعلى لما يستطيع الذهن الفلسفي في أحسن أحواله أن يحققه : إذ يعترف بقصوره دون مرارة ، ويدرك حدوده بوضوح وينتقدها ، ولكنه يظل مع ذلك متعلقا بمعايير المعقولية والإنسانية التي يتخذ منها أساساً ، ويتمسك بإخلاص بمبادىء التنوير البشري الذاتي ، مع إدراكه أن التنوير الذاتي يتمشى مع احترام المبدأ القائل إن الإنسان كائن اجتماعي مسئول أمام الآخرين وعنهم ، مثلما هو مسئول أمام نفسه عنها ، وأخيراً فإنه يفسح مجالا لا لمقتضيات المعرفة فحسب ، بل أيضاً لتلك المطالب المشروعة للفن والأخلاق والدين .

وإن المرء ليشعر بإغراء لأن يعود ثانية فيهتف: «عوداً إلى كانت!» غير أن هذا لا يقل عقما عن الهتاف المقابل «عودا إلى أفلاطون!» أو «عودا إلى أرسطو!» أو «عودا إلى الأكوينى!» وهو الهتاف الذى نسمعه كثيراً فى هذه الأيام. فمن المحال، كما علمنا هيجل، أن نعود القهقرى، وإنما الواجب علينا أن نحاول أن نقدم إلى أنفسنا وحضارتنا ما قدمه هؤلاء الرجال العظماء لعصورهم. ولو ظهر فى عصرنا «كانت» جديد لتحتم أن يتخذ نقده للعقل شكلا يختلف تماما عن نقد كانت ذاته. فعليه، على سبيل المثال، أن يجعل بين حياة العقل وبين السياقات الطبيعية والاجتماعية التى ينبغى ممارستها فيها روابط أوثق مما استطاع كانت أن يقيمه بينها من الروابط. ذلك لأن العقل شكل للحياة، وليس قالبا مجردا. وفضلا عن ذلك فهو صورة للحياة تقوم، كما تعلمنا من اللاعقليين بطرقهم المضللة، على حاجات عاجلة فعالة هى وحدها التى تقدم لصورة الحياة هذه مبرراً نهائياً. وليس فى هذا القول استسلام للاعقل، وإنما فيه إنقاذ للمرء من المطالب العقيمة واللاعقلية فى آخر الأمر — «للواقعية» و «العقلية rationalism» التوكيدية، وما هو إلا اعتراف بأننا إذا لم نكن نستطيع العودة إلى كانت، فإننا لا نستطيع أيضاً العودة إلى عصرى «العقل» و «الإيمان» السابقين عليه. فالاعتراف بأن تنظيم الفكر والفعل البشريين هو عمل بشرى محض، وبأن مبادئهما لا تكمن آخر الأمر إلا فى التزامنا بهما، هو فكرة ناضجة تهذب النفس وتحد من غلوائها. ولكن فيها أيضاً إذا كان طال انتظارها لمسئوليتنا الضخمة عن صون المثل العليا لمجتمع حر بحق، لا يكون لنقد العقل أى معنى حقيقى إلا فى سبيله.



الثمن ٢١ر٥ قرشا